

Das intellektuelle Feld der japanischen Nachkriegszeit im Kontext der Rezeption Sartres und der Debatte um dessen “Plaidoyer”

Simone Müller, Zürich

Das 20. Jahrhundert gilt gemeinhin als Blütezeit der Intellektuellen: positiv als Ausdruck eines unabhängigen, aufgeklärten Geistes und gesellschaftspolitischen Bewußtseins, negativ als Ausdruck einer Illusion des Marxismus. Die Historiographie datiert die Entstehung des modernen Intellektuellen üblicherweise auf das Jahr 1889, symbolisiert durch den Beginn des Engagements von Émile Zola in der Dreyfus-Affäre, dessen Ende auf das Jahr 1989, markiert durch den Zusammenbruch des Sowjet-Kommunismus und den Beginn des Siegeszuges des so genannten Neoliberalismus unter dem Banner der Pax Americana. Während dieser Zeit wurde er in “zyklischer Wiederkehr”¹ für bankrott erklärt.

Aufgrund der von den Dreyfusards vertretenen, auf die Aufklärung zurückgehenden Ideale und ihrer spezifischen Aktionsweise: der öffentlichen Kritik unter Zuhilfenahme der Medien, bezeichnet der Begriff – zumindest im französischen Verständnis – einen staatskritischen, politisch engagierten Vertreter eines Bildungsbürgertums, oft der freien Berufe, der aktiv für die Verwirklichung seiner universalistisch-humanistischen Ideale eintritt und mittels seiner auf symbolischem Kapital beruhenden Autorität eine gewisse öffentliche Wirkkraft hat. Er verfügt über das Bewußtsein, die “Gesellschaft” verändern zu können und solidarisiert sich in diesem Sinne oft mit Gleichgesinnten. Sein Mittel des Engagements ist üblicherweise das geschriebene Wort (ferner die öffentliche Rede und insbesondere seit der Verbreitung der Multimedia Fernsehen, Radio und neuerdings das Internet), weshalb traditionell das Konzept in engem Bezug zum Beruf des Literaten steht. Zu den Grundbedingungen seiner Entstehung im modernen Begriffsverständnis gehört ein gewisses Maß an Meinungsfreiheit oder, in Pierre Bourdieus Terminologie, die “Autonomie

1 TREBITSCH 2005: 25.

des Feldes”², da sonst die öffentliche Meinungsäußerung nicht gewährleistet ist und keine Wirkkraft haben kann. Zu den Grundbedingungen gehört nicht nur das Bedürfnis, ein System kritisch zu hinterfragen, sondern auch die Fähigkeit, sich selbst und seine gesellschaftliche Position in Frage zu stellen. In diesem Sinne ist auch Karl Mannheims Theorie des “freischwebenden Intellektuellen” zu verstehen, der diesem die Fähigkeit zuspricht, aufgrund von Reflexion, seine “Klasse” zu transzendieren.³ Der Intellektuelle zeichnet sich folglich nicht lediglich durch sein Handeln aus, sondern auch durch das Nachdenken über seine gesellschaftliche Aufgabe.

Die Selbstreflexion über die eigene Rolle und Funktion bildet auch ein wichtiges Thema der japanischen Intelligenz des 20. Jahrhunderts. Für diese Art des selbstreferenziellen Diskurses gibt es eigens einen Ausdruck, namentlich *chishikijin ron*.⁴ Es handelt sich um ein wichtiges Diskussionsthema und kann – nebst der Auseinandersetzung mit Fragen der Moderne / Tradition und der eigenen Besonderheit (*Nihonjin ron*) der Themengruppe “kultureller und gesellschaftlicher Selbstwahrnehmung” zugeordnet werden. Zuweilen wird gar argumentiert, es handle sich um ein in Japan einmalig vieldiskutiertes Sujet.⁵

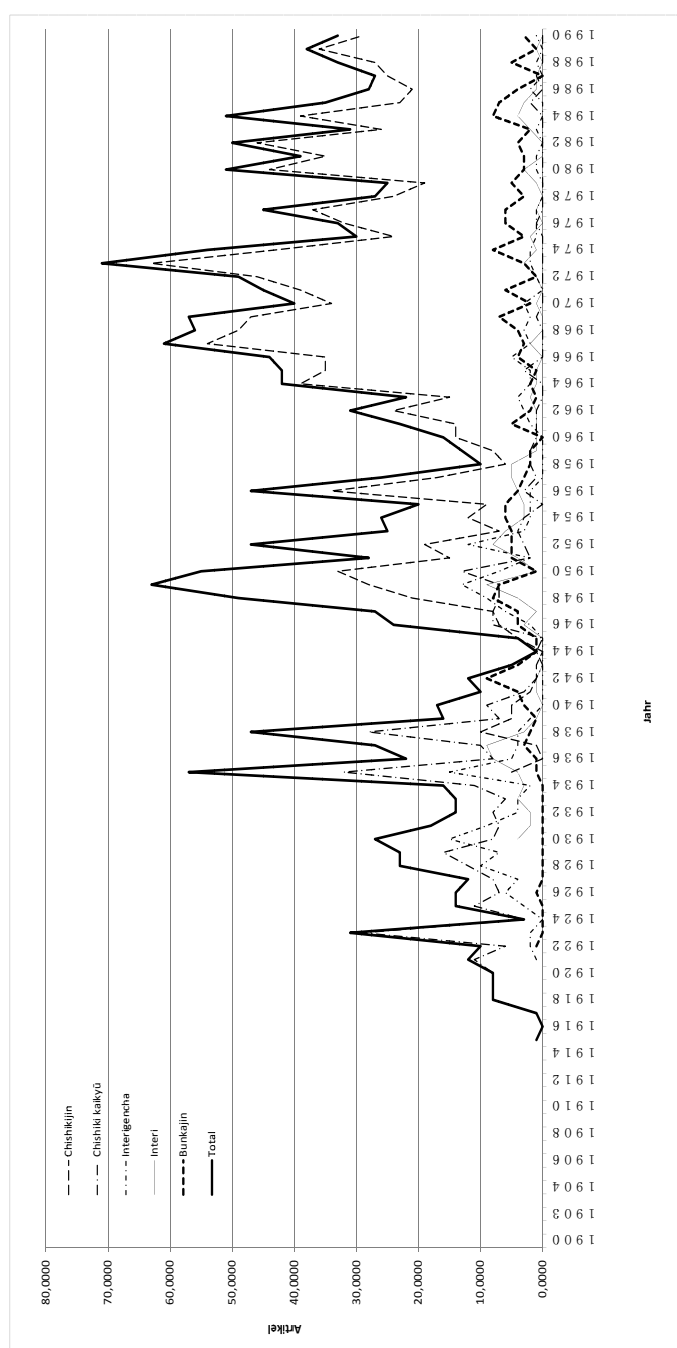
Der selbstreflexive Intellektuellendiskurs kommt begriffsgeschichtlich erst nach 1917 auf. Folgende Statistik, die eine Titelrecherche der fünf prominentesten japanischen Ausdrücke für Intellektuelle in Zeitschriften darstellt, namentlich *chishiki kaikyū* (“Wissensklasse”), *chishikijin* (“Wissensmensch”), *interi* (“Intelli”), *interigencha* (“Intelligenzija”) und *bunkajin* (“Kulturmensch”), verdeutlicht den Verlauf des Diskurses zwischen 1900 und 1990. Die oberste Kurve stellt eine Summe der fünf Ausdrücke dar. Auf diese Weise zeigt sich deutlich, wann das Thema des Intellektuellen in Japan intensiv diskutiert wurde:

2 BOURDIEU 1966/67, 1999.

3 MANNHEIM 1995 [1929].

4 Der Ausdruck *chishikijin ron* bezeichnet sowohl Intellektuellentheorien als auch den Diskurs über den Begriff des Intellektuellen.

5 TAKAGI 1948: 31.



Graphik 1: Intellektuellenausdrücke (*chishiki kaikyū*, *chishikijin*, *interi*, *interigenda*, *bunkajin*) im Titel von Zeitschriften und Debatten über das Thema zwischen 1917 und 1990

Quelle: 1. (1868–1948): The Complete Database of Magazines and Periodicals from the Meiji Era to the Present 雑誌記事索引データベース; 2. Ab 1949: Zeitschriftenindex der Japanischen Parlamentsbibliothek 国立国会図書館雑誌記事索引.

Die Graphik verdeutlicht, daß die Ausdrücke erst in der Taishō-Zeit (1912–26) aufkamen. Die verschiedenen Spitzen lassen darauf schließen, daß dort Diskussionen über das Thema stattgefunden haben. Zwischen 1917 und 1945 entwickelten sich vier Intellektuellendebatten, wobei der Diskurs während des Zweiten Weltkriegs beinahe völlig zum Erliegen kam. Nach 1945 zeigt sich eine sukzessive Zunahme, insbesondere zwischen 1948 und 1952 sowie zwischen 1956 und 1957 fanden Debatten statt. Nach 1960 steigt die Kurve kontinuierlich an, um zwischen 1966 und 1967 sowie um das Jahr 1972–73 weitere Höhepunkte zu verzeichnen, bevor das Thema etwas an Brisanz zu verlieren scheint.⁶

Der eigentliche Beginn des Intellektuellendiskurses ist begriffsgeschichtlich 1922 anzusetzen, mit Arishima Takeos Aufsatz “Sengen hitotsu” 宣言一ツ (Ein Manifest, 1922), einer Absage an die Fähigkeit des bürgerlichen Intellektuellen, für die proletarische Klasse zu schreiben und deren Kampf voranzutreiben.⁷ Er löste in literarischen und politischen Kreisen eine Debatte über das Verhältnis von Intelligenzklasse und Proletariat sowie über die Aufgabe der literarischen Intelligenz aus. Eine weitere Debatte folgte zwischen 1926 und 1930. Thema war nun insbesondere die Arbeitslosigkeit der Universitätsabsolventen. Mit zunehmendem Erstarken des Marxismus und der Arbeiterbewegung wurde im intellektuellen Feld zudem ein zunehmend negativ konnotierter Intelligenzbegriff dominant: Intellektuelle wurden als bleichgesichtige “Intelli” kritisiert, ihr Systemkonformismus und ihr fehlendes politisches Bewußtsein angeprangert. Im Jahr 1935 kam eine Diskussion auf, die in engem Bezug zur Literatur stand. Auslöser war ein Aufsatz des marxistischen Sozialwissenschaftlers Ōmori Yoshitarō, der die “Intellektuellen” der so genannten “Aktionsliteraturbewegung” (*kōdō shugi bungaku undō*), welche in Anlehnung an die französische antifaschistische Bewegung entstanden war und deren Vertreter eine Wiedergeburt der Intellektuellen postulierten, der Rat- und Wirkungslosigkeit bezichtigte.⁸ Ōmoris Kritik der Aktionsliteraten löste in der Folge eine Debatte über die Aufgabe der Literaten für die Gesellschaft aus. Vor Ausbruch des Kriegs 1938, entstand erneut eine Auseinandersetzung. Im Zentrum stand der Appell seitens der Staatsorgane, respektive der Presse an

6 Hierbei handelt es sich um absolute Zahlen. Das tendenzielle Ansteigen von Publikationen während des ganzen Zeitraums gründet in erster Linie in einem allgemeinen Anwachsen der Publikationstätigkeit und weniger in einem anwachsenden Interesse für die Thematik.

7 ARISHIMA 1967 [1922].

8 ŌMORI 1934.

die Intellektuellen, ihr passives Verhalten aufzugeben und dem Staat nützlich zu werden. Diese Forderungen wurden von der rechten Intelligenz aktiv unterstützt. Nach 1939 verstummte die Diskussion praktisch vollkommen, um nach 1945 mit Vehemenz wieder aufgenommen und mit neuen Themen gespeist zu werden. Im Vordergrund standen zunächst Fragen nach der Kriegsverantwortung der Intellektuellen. Gefordert wurde nun zunehmend eine gesellschaftspolitisch engagierte Literatur, wobei man sich allerdings nicht einig war, ob dem Individuum (Subjekt) oder der Politik das Primat im literarischen Ausdruck zukommen sollte.⁹ Proklamiert wurde unter anderem ein subjektiver, dezidiert "kleinbürgerlicher" Intellektueller, der sich mit dem Volk verbindet, da er sich seines Egoismus bewußt ist.¹⁰ 1948, mit Beginn des kalten Krieges, politisierte sich das intellektuelle Feld zusehends. Gefordert wurde ein sozialpolitisch engagierter Intellektueller, wobei man sich nun stark an der französischen Résistance-Bewegung orientierte. Mit Ausbruch des Koreakrieges zeigte sich allerdings auch ein wachsendes Gefühl von Ohnmacht, was zu einer Debatte über die Machtlosigkeit der Intellektuellen führte. Im Jahr 1956, ausgelöst durch verschiedene politische Turbulenzen, wurde die Auseinandersetzung über die Kriegsverantwortung abermals aufgegriffen, wobei nun auch die Marxisten unter Beschuß kamen. Eine weitere Kontroverse entflammte nach den Protesten gegen die Verlängerung des japanisch-amerikanischen Sicherheitsvertrags 1960, an denen sich zahlreiche Vertreter der Intelligenz aktiv beteiligt hatten. Man sprach nun vermehrt von der Niederlage der Ideale der Nachkriegsintellektuellen und von einer Illusion der Nachkriegsliteratur.¹¹

Ende 1966 entwickelte sich erneut eine Debatte um die Funktion und Aufgabe des Intellektuellen. Auslöser war diesmal der Japanbesuch von Jean-Paul Sartre, in dessen Rahmen dieser in einer dreiteiligen Vortragsserie mit dem Titel "Plaidoyer pour les intellectuels" die japanische Bildungsschicht zum Engagement aufrief. Zwischen 1972 und 1973 kam das Thema abermals in den Fokus des Interesses. Nach dem Scheitern der Studentenbewegungen, dem Nixon-Schock und der zunehmenden Schwächung der politischen Linken wurden die gesellschaftspolitische Aufgabe und das Versagen der Intellektuellen nicht nur in Japan, sondern auch international diskutiert. Im Jahr 1989,

9 Vgl. KOSCHMANN 1996.

10 ARA 1972 [1948].

11 SASAKI 1972 [1962].

mit dem offiziellen Ende des Kalten Krieges, wurde er für bankrott erklärt,¹² was belegt, wie stark dieser mit linken Positionen identifiziert wurde.

Der japanische Diskurs um den Begriff des Intellektuellen in der Zwischen- und Nachkriegszeit als Ganzes zeichnet sich aus durch einen Machtkampf zwischen Marxisten, welche ihn marxistisch-schichtenspezifisch als Fremdbegriff zur Beschimpfung des kleinbürgerlichen Bildungsbürgertums verwendeten, und einem linksliberalen Lager, welches den Begriff anlehnend an das französische Modell als Selbstbezeichnung gebrauchte und ihn positiv aufzuwerten suchte. In Zeiten zusehender Nationalisierung beteiligten sich auch Rechtskonservative aktiv an der Debatte, wobei sich die Spitze ihrer Kritik sowohl gegen die Marxisten als auch das linksliberale Bildungsbürgertum richtete. Grundsätzlich standen sich im Diskurs ein soziostrukturelles und ein funktionalistisches Verständnis des Intellektuellen gegenüber, was den Begriff als solchen "unscharf" machte und zu verschiedenen Mißverständnissen und Konflikten führte. Aufgrund dieser semantischen Unschärfe konnte der Begriff zudem auf ganz unterschiedliche Weise aufgeladen und als rhetorisches "Kampfwort"¹³ im Konkurrenzkampf um kulturelles und politisches Kapital eingesetzt werden, entweder um sich im intellektuellen Feld zu positionieren, oder um das Gegenlager zu kritisieren. Dies geschah insbesondere durch die mit dem Begriff assoziierten Attribute, oder, in Dietz Berings Worten, mit den "konnotativen Merkmalen"¹⁴.

In Zusammenhang mit dem japanischen Intellektuellendiskurs ist es von Interesse, daß Jean-Paul Sartre, der den oben definierten Intellektuellentyp für das 20. Jahrhundert philosophisch, literarisch und aktionistisch idealtypisch repräsentiert, nach 1945 eine bemerkenswert starke Rezeption fand, und daß sich in der diskursiven Aushandlung zwischen 1917 und 1973 die Aufladung des Begriffs sukzessive in Richtung des von Sartre repräsentierten Intellektuellen entwickelte. Der Höhepunkt der japanischen Sartre-Rezeption bildet das Jahr 1966, als dieser mit seiner Vortragsserie eigens eine Debatte entfachte. Er hatte mit diesem Thema den Zeitgeist getroffen¹⁵: Im Hintergrund standen der Vietnamkrieg, anti-amerikanische Ressentiments, Animositäten zwischen der Kommunistischen Partei und der Neuen Linken sowie zwischen dem pro-

12 Vgl. SEKI 1992.

13 BERING 1978: 17.

14 Ebenda: 16.

15 Vgl. KATŌ 1979: 328.

gressiven und dem konservativen Lager. Die Vorträge sowie die innen- und außenpolitische Lage veranlaßten die japanischen Intellektuellen, erneut über ihre gesellschaftliche Aufgabe und über Kooperationsmöglichkeiten nachzudenken.

Die Debatte rund um Sartres Referate bezeugt nicht lediglich das rege Interesse der japanischen Bildungsschicht am Thema des Intellektuellen, sondern auch die öffentliche Aufmerksamkeit, die Sartre und dem Existentialismus noch Ende der sechziger Jahre in Japan zukam. Der französische Philosoph wurde spezifisch als "intellektuelle" Figur wahrgenommen, als "großer Intellektueller" (*ōmoji no chishikijin*¹⁶), der insbesondere den Studenten zu einer Leitfigur des Widerstands und der politischen Aktion wurde. Seine Position im intellektuellen Feld war gleichsam eine Grundbedingung dafür, daß seine Vorträge derart heftige Reaktionen auszulösen vermochten.

Im Rahmen der folgenden Ausführungen möchte ich deshalb auf die Debatte fokussieren, welche sich rund um Sartres Referate in Japan entfachte, und diese in den Kontext der Sartre-Rezeption sowie des intellektuellen Felds in Japan der Nachkriegszeit stellen. Die Debatte veranschaulicht, wie die japanische Intelligenzschicht Ende der sechziger Jahre ihre eigene Rolle und Verantwortung für die Gesellschaft aushandelte. Außerdem vermittelt sie ein lebhaftes Bild der Kräfteverhältnisse und Machtkämpfe. Schließlich veranschaulicht sie, wie der "unscharfe" Intellektuellenbegriff konnotativ aufgeladen und als "rhetorisches Kampfwort" um kulturelles Kapital eingesetzt wurde.

16 Kyo 1995: 326.

Japonica Humboldtiana 14 (2011)

1. Die Sartre-Rezeption in der japanischen Nachkriegszeit¹⁷

1.1 Allgemeine Bemerkungen

Die Auseinandersetzung mit dem französischen Existentialismus begann bereits unmittelbar nach 1945¹⁸, also beinahe zeitgleich mit Frankreich¹⁹, und

17 In den letzten Jahren zeigen sich erste Ansätze einer Erforschung der Sartre-Rezeption in Japan. Zu nennen sind hierbei Untersuchungen von Sawada Nao, etwa eine kurze Rezeptionsstudie (SAWADA 2004), ein Aufsatz über den Einfluß des Existentialismus auf die japanischen Künstler der 60er Jahre (SAWADA 2009), eine Untersuchung der Debatte zwischen Noma Hiroshi und Takeuchi Yoshirō über Sartre (SAWADA 2006a; vgl. auch MÜLLER 2009b) sowie eine Studie über Sartres Rezeption im gegenwärtigen Japan (SAWADA 2006b). Genannt seien auch ein Aufsatz von Suzuki Masamichi über die Berichterstattung der japanischen Presse anlässlich von Sartres Japanbesuch (SUZUKI 2011), eine rezeptionssoziologische Untersuchung von Ishii Motoko über Sartres Publikationen in Japan (ISHII 2006) oder eine Studie zur frühen Sartre-Rezeption von Masuda Yasuhiko (MASUDA 2007). Außerdem liegen allgemeine Untersuchungen zum Einfluß des Sartre'schen Existentialismus auf die japanische Nachkriegsliteratur vor (TSUGE 1991; YANAIHARA 1954). Schließlich gibt es eine große Anzahl an Aufsätzen, die Sartres Einfluß auf oder Parallelen zu japanischen Erzählungen der Nachkriegszeit nachgehen. Die werkbezogenen Rezeptionsstudien konzentrieren sich insbesondere auf Werke von Ōe Kenzaburō (IWASAKI 1979, NISHIKAWA 1988), Shiina Rinzō (ONISHI 2007), Noma Hiroshi (EBISAKA 2006; HYŌDO 1970a-b; WATANABE 1969) und Abe Kōbō (AWATSU 1971). Seitens der westlichen Japanforschung liegen Studien von Dough Slaymaker vor, der Sartres literarische Rezeption im Umkreis der Literaturströmung der so genannten *Nikutai bungaku* (Literatur des Körpers) untersuchte (SLAYMAKER 2002a, 2002b) sowie Einflüsse von Sartre auf das literarische Schaffen von Noma, Ōe und Mishima (SLAYMAKER 2009 [1997]). Weitere Untersuchungen zur Sartre-Rezeption in den Werken von Ōe, Noma und Shiina Rinzō gibt MÜLLER (2007, 2008a). Elwood Brian unternahm einige komparatistische Untersuchungen über die Philosophie von Sartre und Nishida Kitarō (ELWOOD 1994, 1994-95, 1995-96). Stephen Light untersuchte das Verhältnis zwischen Kuki Shūzō und Sartre (LIGHT 1987). John Whittier Treat behandelte in einem Aufsatz Sartres Rezeption in Ōe Kenzaburōs Werk *Hiroshima nōto* (TREAT 1987). Außerdem liegen zwei Untersuchungen über den Einfluß von Sartre auf das Filmschaffen von Ōshima Nagisa vor (MÜLLER 2009a; BÖHLER / MÜLLER 2010). Zu nennen ist auch ein Aufsatz über Sartres Rezeption als "universalistischer" Denker (MÜLLER 2008b). Schließlich soll eine unveröffentlichte, 2005 in Köln eingereichte Magisterarbeit von Angela Kühn genannt werden, welche ebenfalls dem Einfluß des Sartre'schen Existentialismus auf die Literatur von Ōe Kenzaburō nachgeht (KÜHN 2005).

18 Die Wechselbeziehung zwischen Sartre und Japan beginnt im Grunde genommen bereits Ende der zwanziger Jahre: Im Jahr 1928 engagierte der japanische Philosoph Kuki Shūzō den damals erst 23-jährigen Jean-Paul Sartre als Tutor und ließ sich durch diesen in die französische Philosophie einführen. Kuki zeichnete seine Gespräche mit Sartre in einem Notizbuch auf, dem er den Titel "Sarutoru shi" サルトル氏 (Herr Sartre) gab (vgl. LIGHT 1987: 99–141). Außerdem verfaßte Kuki nach seinem Treffen mit Sartre eine Dissertation über die Kontingenz mit dem Titel *Gūzensei no mondai* 偶然性の問題 (Das Kontingenz-

dies trotz des erschwerenden Umstands, daß zwischen 1945 und 1950, unter anderem aufgrund der amerikanischen Zensur, Sartres Werke und Belletristik allgemein nur schwer Eingang nach Japan fanden. Neu erschienene Werke waren oft nur durch Kritiken zugänglich. Diese zeitlichen Kongruenzen widerspiegeln die Erfahrungen einer zusehends globalisierten Welt. Die Existenzphilosophie gehört zweifellos zu den einflußreichsten intellektuellen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, steht sie doch in engem Zusammenhang mit historischen und gesellschaftlichen Entwicklungen, insbesondere Tendenzen der Desillusionierung durch die beiden Weltkriege, sowie einer Abkehr von bürgerlichen Werten und der Religion, was gemäß Christoph Delius zur Folge hatte, daß sich das Individuum auf der Suche nach einem Existenzsinn auf sich allein gestellt sah.²⁰ So erstaunt es nicht, daß Sartres Freiheitsphilosophie auf viele Menschen weltweit eine große Faszination ausübte. Die Anliegen der japanischen Literaten und Philosophen nach 1945 reflektieren eine Welt, in deren Mittelpunkt existentielle Erfahrungen stehen, in der sich die Probleme der “denkenden Klasse” notwendigerweise zusehends ähneln.

Auf der Suche nach neuen Impulsen für die Philosophie, die Literatur und für den Aufbau eines demokratischen Staates stießen die Literaten nach 1945 schon bald auf den französischen Existentialismus. Bereits seit 1947 spricht man von einer Sartre-Mode (*ryūkō*)²¹, wobei zunächst eine literarische Rezeption stattfand, gefolgt von einer philosophischen Rezeption seit den fünfziger Jahren.²² In den sechziger Jahren schließlich trat Sartre als engagierter Intellektueller in den Fokus des öffentlichen Interesses. Der Existentialismus hatte

problem), die er 1930 einreichte und 1935 veröffentlichte. Bekanntlich ist die Kontingenz ein zentrales Konzept in Sartres Philosophie. Bemerkenswert ist außerdem die frühe Übersetzung von Sartres literarischen Werken: 1938 wurde eine Teilübersetzung von *La Nausée* in der Zeitschrift *Serupan* publiziert. Im selben Jahr folgte die Übersetzung der Kurzgeschichte *Le mur* unter dem Titel Kabe 壁 in *Jiyū* und 1940 in *Chūō kōron*. Der Ausbruch des Pazifischen Krieges brachte diese frühen Rezeptionsansätze allerdings vorerst zum Erliegen.

19 Ibuki Takehiko spricht von einem Jahr Verzögerung (IBUKI 1949: 195), wobei der Rezeptionskanal vermutlich über die USA verlief (MASUDA 2007: 83).

20 DELIUS 2000: 99.

21 KIKUCHI 1947: 30–31, NAKANO 1947: 4–7.

22 In einem publizierten Gespräch zwischen dem Romanisten Suzuki Michihiko und dem Philosophen Takeuchi Yoshirō definiert Suzuki den Verlauf der japanischen Sartre-Rezeption wie folgt: 1. Rezeption als Advokat der *Nikutai bungaku* 2. Rezeption als Schriftsteller des Absurden (*fujōri*) 3. Rezeption als Verbündeter des Kommunismus 4. Rezeption als Stalin-Kritiker 5. Rezeption als Kritiker der Kommunistischen Partei bezüglich des Algerien-

auch Auswirkungen auf die Kunst und den Film. Am markantesten war sein Einfluß jedoch im literarischen Feld. Die Werke von Schriftstellern wie Abe Kōbō, Shiina Rinzō, Noma Hiroshi, Hotta Yoshie, Ōe Kenzaburō und selbst noch neuerer Schriftsteller wie Murakami Haruki sind wesentlich von existentialistischem Gedankengut geprägt.²³

Bemerkenswert ist vor allem das lange Interesse, das Sartre zuteil wurde: Seit den ersten Übersetzungen seiner literarischen Werke kurz nach Kriegsende standen Sartre und seine Thesen bis in die siebziger Jahre im Fokus eines breiten gesellschaftlichen und akademischen Interesses, bis in eine Zeit also, als sie im Westen aus der Aktualität des intellektuellen Diskurses verschwunden waren. Japan war zudem das erste, und meines Wissens bis heute das einzige Land, das eine Gesamtausgabe von Sartres Werken herausgab.²⁴ Die japanische Sartre-Rezeption kann deshalb als Phasenverschiebung bezeichnet werden. Die lang andauernde Popularität Sartres läßt die Vermutung zu, daß sein Denken offenbar auf einen "Erwartungshorizont" seitens der Rezipientengruppe stieß, der eine Aufnahme besonders begünstigte.²⁵

Die Situation ist diesbezüglich vergleichbar mit derjenigen in Deutschland, wo der Existentialismus ebenfalls als Zauberwort rezipiert wurde. Wie Mechthild Rahner bemerkt, zeigte sich bei der deutschen Nachkriegsjugend ein "geistiger Hunger", der eine bemerkenswerte Offenheit für die durch die Besatzungsmächte vermittelte Kultur des Auslands zeigte und der als Rezeptionsdisposition wichtig für die Aufnahme des französischen Existentialismus war.²⁶ Dasselbe gilt auch für Japan: Wie Deutschland lag das Land geistig und kulturell am Boden und suchte nach neuen Orientierungsmöglichkeiten. Im Existentialismus hoffte man, Antworten auf wesentliche Fragen zu finden. Es sei diesbezüglich eine Aussage des Romanisten Hirai Hiroyuki angeführt:

Krieges 6. Rezeption einzelner Elemente nach der Niederlage des Anpo-Aufstands (SUZUKI / TAKEUCHI 1966: 64; vgl. auch KATO 1979: 332).

23 Murakami Haruki publizierte 1984 die Kurzgeschichte *Ōto 1979* 嘔吐 1979 (Ekel 1979), die, wie Benedict O'Donohoe (2009: 183–89) nachgewiesen hat, zahlreiche Bezüge zu Sartres Werk *La Nausée* aufweist.

24 Davon sollen bis 1966 eine Million Exemplare verkauft worden sein (ASAHI SHINBUNSHA Hg. 1966b: 5), bis 1980 2.600.000 Exemplare (ASAHI SHINBUNSHA Hg. 1980: 8).

25 Sartres Popularität in Japan – zumindest teilt es uns die Presse so mit – soll diejenige in Frankreich bei weitem überstiegen haben. Seit 1945 wurden über 800 Fachartikel und mindestens 80 Monographien über den französischen Denker publiziert.

26 RAHNER 1993: 13.

Tatsächlich war die Begegnung mit Sartre für recht viele japanische Intellektuelle, welche in den zehn Jahren nach dem Krieg die Zeit ihrer Jugend verlebten, ein Ereignis, dem gegenüber sie nicht teilnahmslos sein konnten. Es kann wohl nicht geleugnet werden, daß es nicht wenige Japaner gab, die mit dem Namen “Sartre” ihren eigenen Nachkrieg verbanden. Für diese Japaner überschneit sich wohl die Vertiefung des Erotizismus, den sie aus dem Werk *Intimité* herauszulesen glaubten, und das Gefühl von Isolation, das sich in der Umgebung von Roquentin, des Protagonisten von *La Nausée* breit machte, mit der jeweiligen persönlichen Erfahrung der unmittelbaren Nachkriegszeit. [...] Außerdem war für uns, die wir eben begonnen hatten, mit unbeholfenem Gefühl gemischte Schulen zu besuchen, die Beziehung zwischen Sartre und Simone de Beauvoir, welche zusammen mit dem Klatsch der Existentialisten von Saint Germain des Prés übermittelt wurde, eine Angelegenheit, der gegenüber wir auf keinen Fall unbeteiligt gegenüberstehen konnten.²⁷

Da ich über die japanische Sartre-Rezeption bereits an anderer Stelle berichtet²⁸, wird hier auf weitere allgemeine Ausführungen verzichtet und insbesondere auf die Wahrnehmung von Sartre als “intellektueller Denker” in der eingangs angeführten Bedeutung fokussiert.

1.2 Die Rezeption Sartres als “Intellektueller”

Jean-Paul Sartre entwickelte sich in Japan erst sukzessive zu einer “intellektuellen” Leitfigur. Er wird im Diskurs der vierziger Jahre zwar erwähnt, scheint aber noch nicht spezifisch als Vorbild eines Intellektuellen wahrgenommen worden zu sein, und tritt hinter anderen Namen wie André Gide, André Malraux oder Thomas Mann in den Hintergrund. Das orthodox marxistische Lager äußerte sich Sartre gegenüber teilweise sogar dezidiert kritisch. Insbesondere die Literaten der Demokratischen Literaturbewegung (Minshushugi Bungaku) rund um die Zeitschrift *Shin Nihon bungaku*, welche die Aufgabe der Literatur in ihrem Beitrag zur Realisierung der **demokratischen Revolution als Vorbereitung** für die sozialistische Revolution sahen, standen dem Existentialismus skeptisch gegenüber. Sie kritisierten die Sartre’sche Modeerscheinung als nihilistisch und dekadent.²⁹

27 HIRAI, zit. nach HASEGAWA 2001: 21.

28 MÜLLER 2008b und 2012.

29 MIYAMOTO 2002 [1948]: 385–87; 1947: 4–7. Miyamoto Yuriko beispielsweise sah im Zentrum der Literaturströmung *Nikutai bungaku* die oberflächliche Modeerscheinung des

Die tendenzielle Absenz Sartres im Diskurs der vierziger Jahre und die teilweise kritischen Töne seitens des linken Lagers stehen in engem Zusammenhang mit der frühen Rezeption: Der Existentialismus wurde zunächst als apolitische Strömung gelesen. Sartre wurde mehrheitlich als Advokat einer nihilistisch-erotischen Literatur wahrgenommen und der damals populären Literaturströmung *Nikutai bungaku* rund um Tamura Taijirō und Sakaguchi Ango zugeordnet.³⁰ In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß das erste Werk Sartres, das nach dem Krieg übersetzt wurde, die Kurzgeschichte *Intimité* (1938) war. Es handelt sich um eine Erzählung, in welcher die erotischen Fantasien einer Frau geschildert werden, welche mit einem impotenten Mann lebt. Die Wahl der Herausgeber scheint deshalb nicht zufällig: Offenbar waren sie der Meinung, daß *Intimité* in die nachkriegszeitliche nihilistische Literaturströmung der *Nikutai bungaku* am besten passte.

Sartres Forderungen nach einer gesellschaftspolitisch engagierten Literatur wurden allerdings bereits in den vierziger Jahren von einigen Romanisten und Mitgliedern der linksprogressiven Literaturgruppe Kindai Bungaku Kai (Moderne Literaturgesellschaft) wahrgenommen. Sartres vom Subjekt ausgehende Moralphilosophie zeigt Ähnlichkeiten mit der von der Kindai Bungaku Kai vertretenen Sicht eines "subjektiven Intellektuellen" (*shutaiteki chishikijin*)³¹, der sich mittels eines vom Subjekt ausgehenden Humanismus mit dem Volk verbindet. Die Mitglieder der Zeitschrift *Kindai bungaku*, die ein auf der Einsicht in die Kontingenz des Lebens basierendes Engagement postulierten und eine partizipierende Rolle der Intellektuellen in der demokratischen Revolution in Form der literarischen Mediation vorsahen, waren in ihren Vorstellungen nahe an Sartres Konzept einer engagierten Literatur und teilten mit ihm denselben Geist der Interaktion zwischen Politik und Literatur.

Sartre'schen Existentialismus sowie die Literatur von Sakaguchi Ango, welche ihr zufolge das historische Stadium der japanischen demokratischen Revolution falsch verstanden hätten (MIYAMOTO 2002: 386). Die Existentialismus-Rezeption der Shin Nihon Bungaku Kai (Neue japanische Literaturgesellschaft) setzte die Begriffe *jitsuzonteki* (existentialistisch) und *shakaiteki* (gesellschaftlich) geradezu in Opposition zueinander (vgl. HIRANO 1975 [1960]: 93). Möglicherweise waren die Mitglieder der Shin Nihon Bungaku Kai Sartre gegenüber auch deshalb zunächst feindlich gestimmt, weil die französischen Marxisten Sartres Existentialismus als destruktiven Nihilismus ablehnten. Später, als Sartre als marxistischer Philosoph begrüßt wurde, wurde die Shin Nihon Bungaku Kai seinen Schriften gegenüber wohlgesonnen.

30 Vgl. SLAYMAKER 2002a; 2002b; MURO 2007.

31 Vgl. hierzu ARA 1972 [1948].

Insofern erstaunt es nicht, daß die Mitglieder der Kindai Bungaku Kai schon früh auf Sartres gesellschaftspolitisches Engagement hinwiesen. Die Entdeckung seiner Philosophie der Verantwortung seitens der Gruppe kann Ara Masahito zugerechnet werden. Bereits 1947 wies Ara, eine zentrale Figur des selbstreferenziellen Intellektuellendiskurses der unmittelbaren Nachkriegszeit, auf die verzerrte Rezeption des Existentialismus als “erotischer Nihilismus” und “dekadente Literatur” hin. Er betonte Sartres Engagement in der französischen Résistance-Bewegung und – anlehnend an Sartres Vorwort in der Erstausgabe von *Les Temps Modernes* (1945) – dessen Forderungen nach einer gesellschaftspolitischen Verantwortung des Literaten im Aufbauprozess einer Nachkriegsgesellschaft.³² In diesem Sinne beklagte er die oberflächliche Rezeption als Ausdruck einer Psyche der Angst der “mittelständischen Intelligenzija” und rief dazu auf, von dem von Sartre beschrittenen Weg der “Befreiung des Menschen” zu lernen und in ihm den “rauen Atem eines französischen Intellektuellen” zu entdecken.³³ In einem weiteren Aufsatz betonte Ara die Entwicklung von Sartres existentialistischen Debütwerken zu nachkriegszeitlichen Konzepten von Verantwortung: Sartre habe in seinen Frühwerken das Gefühl der Einsamkeit der zwischen Faschismus und Kommunismus eingeklemmten Intelligenzija zum Ausdruck gebracht, wobei er als repräsentatives Beispiel die Kurzgeschichte *Intimité* anführt. Ara liest aus den Frühwerken die Darstellung der existentiellen Einsamkeit, wobei der Erotizismus ihm zufolge lediglich ein Mittel zur Darstellung dieser absoluten Verlassenheit des Menschen ist, weshalb ein Vergleich mit der *Nikutai bungaku* nicht sinnvoll sei. Aus dieser existentiellen Isolation heraus hätten die französischen Intellektuellen während des Zweiten Weltkrieges gegen den Faschismus eine Entwicklung hin zu einer Kooperation mit der Menschheit gemacht. Die japanischen Intellektuellen hingegen befänden sich trotz der Erfahrung der Kriegsniederlage immer noch in einem Zustand des “einsamen Herumirrens”. Um diesen Zustand zu überwinden, empfiehlt Ara die Lektüre von Sartre.³⁴

Eine wichtige Rolle bei der Einführung des französischen Existentialismus spielten die Romanisten rund um die Zeitschrift *Sekai bungaku*.³⁵ Auch sie

32 ARA 1948a [1947]: 181–82.

33 Ebenda: 183.

34 ARA 1948b [1947]: 184.

35 Das Journal publizierte 1946 das erste Werk Sartres nach dem Krieg in japanischer Übersetzung, und zwar die oben erwähnte Kurzgeschichte *Intimité*. Dieses wurde unter dem Titel “Mizu irazu” 水入らず (SARTRE 1946a) publiziert. In derselben Ausgabe erschien auch

machten schon früh auf die Fehllesung Sartres als erotisch-dekadenter Schriftsteller aufmerksam. Verdient machte sich u.a. Ibuki Takehiko. Bereits in einem Aufsatz aus dem Jahr 1946 betonte er Sartres Konzept der “Freiheit durch Handlung”³⁶. In einem weiteren Artikel mit dem Titel “Sarutoru no sekaikan” サルトルの世界観 (Sartres Weltsicht, *Sekai bungaku* 1947.4), warnte er davor, den Existentialismus einseitig in der vor dem Krieg verfaßten Kurzgeschichte *Intimité* zu suchen, und wies darauf hin, daß Sartre die Grundzüge einer existentialistischen Philosophie erst nach 1945 klar formuliert habe. Zweitens kritisierte er eine Lesung des Existentialismus als Literatur der sexuellen Enthüllung, nur weil zufälligerweise *Intimité* erotische Beschreibungen enthalte:³⁷

Wenn man dieses Werk liest, dann wird klar, daß Sartres Denken tiefer und breiter ist, als wir uns derzeit vorzustellen vermögen. Zwar postuliert er auf der einen Seite die “Befreiung des sexuellen Komplexes”, und in dieser Hinsicht wurzelt *Intimité* offensichtlich im Existentialismus. Er bleibt aber nicht bei der Befreiung des sexuellen Komplexes stehen, sondern verbindet diese mit einer größeren sozialen und politischen Befreiung. Aus dem Innern der häßlichen Realität, der so genannten “Existenz” ruft er nach Freiheit und fordert Verantwortung. Diese ideologische Entwicklung Sartres, die insbesondere die Befreiung des Proletariats zum Ziel hat, löst bei den Lesern von *Intimité* vermutlich ein ziemlich großes Erstaunen aus.³⁸

Ibuki bezeichnet Sartre in seinem Aufsatz dezidiert als engagierten Literaten und als Advokaten des Proletariats. Seine Verantwortungstheorie war somit spätestens 1947 zumindest unter einem Teil der japanischen Bildungsschicht bekannt.

Zur selben Zeit wurde der Aufsatz *L’existentialisme est un humanisme*, in welchem Sartre die gesellschaftspolitischen und humanistischen Implikationen des Existentialismus betonte, bekannt gemacht. Im Juni 1947 veröffentlichte die Zeitschrift *Sekai bungaku* einen Aufsatz Merleau-Pontys, verfaßt aufgrund der Bitte des Romanisten Shirai Kōji, um den Existentialismus,

eine Übersetzung von Sartres Essay “John dos Passos” (1938) unter dem Titel “Shōsetsu ron – Dosu Passosu ni soku shite” 小説論 — ドス・パソスに即して (Literaturtheorie – Anlehnend an Dos Passos) (Sartre 1946b).

36 IBUKI 1968 [1946]: 442.

37 IBUKI 1947: 2. Ibukis Aufsatz stellt grundsätzlich eine mit einem Vorwort und einem kurzen Kommentar versehene Übersetzung von Sartres *Présentation des Temps Modernes* dar, obwohl Ibuki seinen Text als “Interpretation” bezeichnet (IBUKI 1947: 3).

38 Ebenda: 20–21.

“über den in Japan zwar viel geredet wird, von dem aber niemand genau weiß, was er impliziert”³⁹, zu erklären. Merleau-Pontys Aufsatz ist die erste konkrete Analyse von *L'être et le néant* sowie *L'existentialisme est un humanisme* in Japan, Werke, die bis dato nicht zugänglich waren.⁴⁰

Im Jahr 1948 veröffentlichte *Sekai bungaku* einen Artikel des Philosophen Jean Lacroix mit dem Titel “Sarutoru ni okeru jiyū to moraru no mondai” (Das Problem der Freiheit und der Moral bei Sartre), in welchem dieser auf den Zusammenhang von Sartres Freiheits- und Moralbegriff eingeht.⁴¹ In derselben Ausgabe wurde eine Diskussion zwischen Kobayashi Hideo, Kuwabara Takeo und Ibuki Takehiko mit dem Titel “Shinpi to genjitsu” 神秘と現実 (Mystik und Realität) publiziert. Darin sprachen die Diskutanten unter anderem über Sartres *L'existentialisme est un humanisme*, d.h. über dessen Postulate der freien Handlung als Verantwortung für die Gesellschaft.⁴²

Seit 1947 wurde Sartre allmählich auch als Figur der Résistance wahrgenommen. Wiederum waren es die Romanisten, die als erste auf sein politisches Engagement hinwiesen. Komatsu Kiyoshi äußerte sich, anlehnend an das Gründungsmanifest des von Sartre ins Leben gerufenen “Comité pour le Rassemblement Démocratique Révolutionnaire” wie folgt:

Jean-Paul Sartre war eine Kernfigur der Résistance. Derzeit wird Sartre im japanischen Journalismus verschiedentlich thematisiert, doch viele Leute, welche Sartres Literatur diskutieren, haben die Tendenz zu vergessen, daß dieser Schriftsteller, von dem gesagt wird, er sei der Apostel der Verzweiflung, der Negation und der Leere, ein Mensch ist, der seine ganze Existenz aufs Spiel gesetzt und gegen die Nazis gekämpft hat. Außerdem scheint mir, daß sie übersehen, daß sowohl Sartres Literatur als auch die Handlungen seines politischen Kampfes ihr Fundament in seinem philosophischen Denken haben und darauf basieren. [...] Der japanische Sartre ist jemand, an den viele Leute wie an einen Apostel der Leere und der Verzweiflung glauben. Mißverständnisse und Verwirrung wurden durch die Legende rund um Sartre verstärkt und machten die Existenz von Sartre zusätzlich zu etwas Sphinx-haftem. Mein Bericht erfüllt seine Aufgabe, wenn er dadurch, daß er auf der konkreten Realität basiert, dazu beiträgt, die Sartre'sche Legende zu zerbrechen.⁴³

39 MERLEAU-PONTY 1947: 12.

40 Vgl. SHIRAI, in: MERLEAU-PONTY 1947: 27.

41 LACROIX 1948.

42 KOBAYASHI / KUWABARA / IBUKI 1948.

43 KOMATSU 1948: 8.

Sartres Verdienste in der Résistance waren in Wirklichkeit nicht so groß, wie von Komatsu nahegelegt, trugen jedoch maßgeblich zu einer neuen Wahrnehmung im intellektuellen Feld Japans bei. In einer Gesprächsrunde im Januar 1948 über André Gide, an der Literaten und Kritiker wie Noma Hiroshi und Katō Shūichi teilnahmen, wurde nun offen über Sartres Verantwortungsphilosophie und seine gesellschaftlich engagierte Literatur diskutiert.⁴⁴ Verschiedene Aufsätze in *Sekai bungaku* belegen auf diese Weise, daß Anfang 1948 Sartres Theorie der *littérature engagée* zumindest unter einem Teil der Intellektuellen bekannt war und Implikationen individuellen Handelns auf die Gesellschaft in bezug auf Sartre diskutiert wurden.

Ende der vierziger Jahre wurde allmählich *Qu'est-ce que la littérature?* rezipiert, in welchem Sartre seine Theorie der *littérature engagée* ausführlich dokumentiert.⁴⁵ Die Ersterwähnung erfolgte meines Wissens in der Dezember-Ausgabe der Zeitschrift *Sekai bungaku*. Darin erwähnt Marcel Robert, Direktor des Institut franco-japonais in Kansai, das Werk und betont Sartres Definition der Literatur als Appell des Schriftstellers an die Freiheit des Lesers.⁴⁶ Im Jahr 1951 publizierte der Philosoph und das Lieblingsmodell von Alberto Giacometti, Yanaihara Isaku, den Aufsatz “Bungaku to wa nani ka – jitsuzon shugi teki sobyō” 文学とは何か—実存主義的素描 (Was ist Literatur? Existentialistische Skizze), in welchem der Autor sowohl auf Sartres Aufsatz “Présentation des Temps modernes” als auch auf *Qu'est-ce que la littérature?* eingeht und nach dem Verhältnis zwischen Literatur und Ethik fragt. Anlehnend an Sartre weist er dem Menschen eine Verantwortung für die ganze Welt zu:

Das reale Dasein befindet sich immer in einer konkreten Situation. Während die Situation eine Einschränkung ist, welche den Menschen von außen fesselt, ist sie gleichzeitig ein Widerstand, den die Menschen aufgrund ihrer eigenen Verantwortung auf ihren Schultern tragen müssen. Der Umstand, daß die Existenz der Essenz vorausgeht, bedeutet, daß die Existenz nicht als Objekt erfaßt wird und nicht als Begriff erklärt werden kann. Es bedeutet gleichzeitig, daß das reale Dasein als Existenz in die Realität als Möglichkeit hineingeworfen ist, und [daß der Mensch] durch eigene Wahl und Entscheidung die Verantwortung trägt, sich selbst zu erschaffen. Auf diese Weise wird die Verantwortung sich selbst gegenüber gleichzeitig zu einer Verantwortung gegenüber der gan-

44 IBUKI et al. 1948: 51.

45 SATO 1949; KATŌ 1950.

46 ROBERT 1947: 44.

zen Wirklichkeit und der ganzen Welt [...]. Dann bedeutet Erzählen, respektive das Schreiben mittels Prosa, eine Wahl der eigenen Person und dadurch eine Wahl der ganzen Welt.⁴⁷

Yanaihara betont den Handlungscharakter von Literatur, die darauf abziele, die Welt nicht lediglich darzustellen, sondern sie zu verändern. Wie Sartre postuliert Yanaihara also eine Situationsliteratur, welcher die Aufgabe des Widerstands und eines Appells an den Leser zukommt.⁴⁸ In der Folge erschienen sukzessive Essays, die Sartres Literaturtheorie zustimmend oder kritisch diskutierten.⁴⁹

Trotz dieser vereinzelt Ansätze, Sartre als engagierten Denker wahrzunehmen, wurde er von der allgemeinen Leserschaft in den vierziger Jahren noch in erster Linie als nihilistischer Literat und Denker rezipiert. Erst in den fünfziger Jahren, als in Japan zunehmend Forderungen nach literarischem Widerstand aufkamen, sollte die *littérature engagée* in den Fokus des öffentlichen Interesses kommen. Führend bei der Bekanntmachung von Sartres politischem Engagement war Suzuki Michihiko, der sich nach seiner Rückkehr 1958 dafür einsetzte, den Denker bekannt zu machen.⁵⁰ Weitere Sartre-Spezialisten, die insbesondere in den fünfziger und sechziger Jahren aktiv waren, sind unter anderen die Romanisten Shirai Kōji, Satō Saku und Hirai Hiroyuki, der Philosoph Takeuchi Yoshirō sowie der Kritiker Katō Shūichi. Wie Suzuki Michihiko in einem 2010 geführten Interview mit Sawada Nao betonte, voll-

47 YANAIHARA 1951: 250–51.

48 Ebenda: 252.

49 Sartres Verantwortungsphilosophie fand bereits in den vierziger Jahren Kritiker. Der marxistische Philosoph Umemoto Katsumi etwa, der sich insbesondere in der „Subjektivitätsdebatte“ engagierte und den Marxismus mit der Existenzphilosophie theoretisch zu verbinden suchte, stellte eine Verbindung von Sartres Freiheitstheorie und Verantwortungstheorie grundlegend in Frage. In dem Aufsatz „Shutaisei to nihirizumu“ 主体性とニヒリズム (Subjektivität und Nihilismus) kritisierte er Sartres Freiheitstheorie als abgedroschen und nihilistisch und betonte seinen Standpunkt, Freiheit und Subjektivität seien nur durch einen Glauben möglich und nicht aus der Kontingenz herleitbar. Vgl. UMEMOTO 1948: 18.

50 Im Jahr 1962 publizierte Suzuki den Aufsatz „Chishikijin to seiji sankā“ 知識人と政治参加 (Intellektuelle und politische Beteiligung), in welchem Sartre eine zentrale Rolle zukommt (SUZUKI 1962), und ein Jahr darauf „Sarutoru ni okeru seiji to bungaku“ サルトルにおける政治と文学 (Literatur und Politik bei Sartre) (SUZUKI 1963). Im selben Jahr wurde die Monographie *Sarutoru no bungaku* サルトルの文学 (Die Literatur Sartres) veröffentlicht, in welcher Suzuki ebenfalls im Detail auf Sartres Theorie der *littérature engagée* eingeht (SUZUKI 1994 [1963]). Im Jahr 1969 schließlich folgte das Werk *Angajuman no shisō* アンガージュマンの思想 (Die Philosophie des Engagements) (SUZUKI 1969).

zog sich diese Rezeptions-Verschiebung von einer literarisch-philosophischen zu einer Widerstandsfigur insbesondere zwischen 1954 und 1958.⁵¹ Während dieser Zeit wurde Sartre erstmals einer breiten Öffentlichkeit als intellektuelle Figur bekannt. Suzuki selbst beschreibt seine eigene Entdeckung des politischen Engagements Sartres wie folgt:

In 1954 I went to France to do research on Proust, and in 1958 I returned to Japan. There, the impact of Sartre's work before 1954 was entirely different from what it became after 1958. [...] Personally, Sartre got my attention when I learned of his political position in France. Of course, I had also read his works before 1954 but I couldn't claim that I understood him. As I didn't understand him, I put him aside. Then, by 1958, thirteen years after the end of the Second World War, the understanding of Sartre in Japan had developed. The mindset of France always becomes fashionable in Japan after a delay of ten or fifteen years. The same was true in the case of Structuralism. It takes that long to publish translations and interpretations and to develop a sense of understanding. In this respect, the period around the end of the 1950s and the beginning of the 1960s was an ideal time for doing research on Sartre in Japan. I think the time was ripe by then.⁵²

Mitte der fünfziger Jahre beginnt auf diese Weise eine vertiefte wissenschaftliche Auseinandersetzung sowohl mit Sartres literarischen Werken als auch mit seiner Literaturtheorie und seinen politischen Schriften. Im Zuge all dieser Veränderungen rückte er zusehends als politisch engagierter Intellektueller in den Fokus des Interesses.

Diese Rezeptionsverschiebung hängt unter anderem mit Sartres eigener Entwicklung, seinem gesellschaftspolitischen Engagement zusammen. Nach 1956 setzte er sich vor allem für die antikolonialen und antiimperialistischen Freiheitsbewegungen in der Dritten Welt ein. Im Zentrum stand bis 1962 der Algerienkrieg, bei dem er mit Aufsätzen und Kundgebungen die Kriegsdienstverweigerer und die FNL unterstützte und zum meistgehassten Intellektuellen der französischen Rechten avancierte. Dies gipfelte in einem Bombenanschlag auf seine Wohnung. Sein Einsatz gegen den Algerienkrieg wurde abgelöst durch einen Kampf gegen den Vietnamkrieg. Sartres Engagement für die Länder der Dritten Welt steigerte seine Popularität in diesen Ländern enorm.

Auch Japan erlebte in den sechziger Jahren eine Blütezeit der Sartre-Rezeption. Im Zuge der zunehmend starken Ressentiments gegen die USA avancierte

51 SUZUKI / SAWADA 2011: 185.

52 Ebenda: 183–84.

Sartre zusammen mit anderen Imperialismuskritikern wie Frantz Fanon zum Vorbild einer Widerstandsfigur und zu einem öffentlichen Intellektuellen. Sein politisches Engagement, insbesondere seine Proteste gegen den Vietnamkrieg, beeindruckten vor allem die jungen, politisch linken Studenten. Die Aktivisten der Studentenbewegung kritisierten die Abhängigkeit von der UdSSR und von China, die stalinistische Organisation, das Fehlen einer revolutionären Strategie sowie die passive Haltung bezüglich des Vietnamkriegs. Ihr Radikalismus orientierte sich teilweise an Sartre, der die UdSSR seit dem Ungarnaufstand 1956 ebenfalls kritisiert hatte. Sie sympathisierten insbesondere mit seiner anti-amerikanischen Haltung. Für sie war Sartre eine Person, welche die Aktion bevorzugte und die Opposition gegen das kapitalistische Regime verkörperte. Oder, wie Ebisaka Takeshi es formuliert: Es war der rebellische Intellektuelle, der die japanischen Studenten der sechziger Jahre faszinierte.⁵³ Sartre galt also als "aktiver Intellektueller" (*kōdō suru chishikijin*⁵⁴). Die fortschrittlichen Kräfte betrachteten ihn als ihren Fürsprecher, und nicht mehr lediglich als Philosophen des Existentialismus.⁵⁵ Auf diese Weise avancierte er zu einer intellektuellen Leitfigur.

Zudem zog Sartres Versuch, den Marxismus theoretisch mit dem Existentialismus zu verbinden, viele linke Intellektuelle in den sechziger Jahren in seinen Bann. Der Marxismus befand sich seit den fünfziger Jahren in einer ideologischen Sackgasse. Deshalb wurde Sartres zweites philosophisches Hauptwerk, *Critique de la raison dialectique*, als Versuch einer Rehabilitation des Marxismus angesehen und eröffnete japanischen Marxisten neue Perspektiven. Der Philosoph Umehara Takeshi führte seine eigene Faszination für Sartres Werk auf den Optimismus zurück, den er in der Kombination marxistischen Denkens und der existentialistischen Konzeption eines freien Willens als Grundlage der Möglichkeit zur Veränderung entdeckte.⁵⁶ Auf diese Weise machte Sartre vielen Intellektuellen die Sinnhaftigkeit individueller Aktion bewußt. Die sechziger Jahre gelten gemeinhin als die Blütezeit der Sartre-Rezeption. Ebisaka Takeshi formuliert das Phänomen wie folgt:

Dans les années soixante, on a assisté à un phénomène mondial appelé "les cent fleurs de la pensée marxiste", dont Sartre fut un des promoteurs. C'est

53 Vgl. ASABUKI 1996: 139.

54 ASAHI SHINBUNSHA Hg. 1966c: 14.

55 SHIRAI, in: ABE / ŌE / SHIRAI 1966a: 94.

56 UMEHARA 1967: 10, zit. nach SLAYMAKER 2002b: 94.

en 1962 qu'a été traduit le premier volume de la *Critique de la raison dialectique*, un livre qui a attiré l'attention des intellectuels. Après son refus du prix Nobel en 1964, l'image d'un Sartre écrivain contestataire s'est largement répandue. Juste à l'époque où la guerre de Viêt Nam devenait plus violente, ses protestations contre le bombardement de Hanoï par l'armée américaine et le refus d'aller aux Etats-Unis qui s'ensuivit eurent un impact certain [pour sa popularité au Japon].⁵⁷

Sartres Japanbesuch und die Debatte, die sich rund um seine Vorträge entwickelte, bilden die Krönung und den letzten Höhepunkt der japanischen Rezeption. Sie widerspiegelt das Kräfteressen im intellektuellen Feld Ende der sechziger Jahre, welches geprägt war durch eine Verdrängung der Kommunistischen Partei seitens der Neuen Linken, das gesellschaftliche Engagement einer progressiven Intellektuellenschicht und das Aufstreben einer zusehends konservativ-liberalen Bildungsschicht. Sartres Vorträge bilden gleichsam den Zündstoff für die diskursive Austragung dieser Machtkämpfe

2. 1966 – Sartres Japanbesuch und seine Vortragsserie "Plaidoyer pour les intellectuels"

2.1 Anlaß und Verlauf

Sartre interessierte sich bereits in jungen Jahren für Japan. Mit vierundzwanzig, nach seinem Studienabschluß, als er seinen berühmten Zweijahres-Pakt mit Simone de Beauvoir schloß, schlug er ihr vor, sich im Ausland um eine Stelle zu bewerben.⁵⁸ Sartre selbst bewarb sich auf einen Posten am Institut franco-japonais in Kyōto, wurde allerdings abgelehnt. Sein frühes Interesse hängt wohl nicht unwesentlich mit seiner kurz zuvor erfolgten Bekanntschaft mit dem Philosophen Kuki Shūzō zusammen.⁵⁹ Auf diese Weise entstand eine Verbindung, die 1966 ihren Kulminationspunkt erreichen sollte: Sartre erhielt eine Einladung nach Japan, um dort zusammen mit Simone de Beauvoir drei Vorträge zu halten. Die beiden entschieden, diese seltene Gelegenheit mit einer 28tägigen Reise durch das Land zu verbinden.⁶⁰

57 EBISAKA, zit. nach ASABUKI 1996 : 50–51.

58 BEAUVOIR 1961: 23.

59 Vgl. Fußnote 18.

Ein Jahr zuvor hatte Sartre eine Einladung an die Cornell University aus Protest gegen die Bombardierungen in Nordvietnam abgesagt. Die amerikanischen Intellektuellen verurteilten die Absage und betonten, anlehnend an Frantz Fanons Werk *Les damnés de la terre*, in einem an Sartre adressierten Brief, indem er es ablehnte, mit ihnen zu sprechen, behandle er sie wie "Verdammte der Erde". In einer Rechtfertigung mit dem Titel "Pourquoi je ne vais pas aux Etats-Unis", publiziert in *Le Nouvel Observateur*, betonte Sartre, die Aktivitäten der amerikanischen Linken zeigten keinerlei Effekt und ihre politische Wirkung sei unbedeutend. Er war der Ansicht, nach dem Angriff der Amerikaner in Vietnam sei kein Dialog mehr möglich.⁶¹

Im Gegensatz dazu akzeptierte Sartre die Einladung nach Japan trotz der engen Zusammenarbeit der japanischen Regierung mit den USA ohne Zögern. Der Autor Takeda Taijun **bemerkte hierzu, Sartre habe deshalb nicht abgelehnt**, weil er die japanische Linke als aktiv betrachtete und hoffte, die Menschen aktivieren zu können und Veränderungen herbeizuführen.⁶²

Sartre wurde als Ikone empfangen. Sein Besuch, die Folge einer Einladung des Übersetzerverlags Jinbun Shoin und der Keiō-Universität – Jinbun Shoin, hatte, so wird gemutmaßt, angesichts des in Bälde absehbaren Schwindens des Interesses an Sartre eine Erhöhung der Verkaufszahlen seiner Werke im Visier⁶³ –, wurde nicht nur in akademischen Kreisen, sondern von einer breiten Öffentlichkeit wahrgenommen, was einerseits auf eine große Medienberichterstattung, andererseits auf die politischen Turbulenzen der sechziger Jahre zurückzuführen ist. Wie Simone de Beauvoirs Memoiren *Tout compte fait* zu entnehmen ist, wurde Sartre in keinem Land so enthusiastisch empfangen wie in Japan.⁶⁴ Diese Aufmerksamkeit ist bemerkenswert: Während die Japanbesuche anderer namhafter Personen, wie etwa Noam Chomsky⁶⁵ oder Roland Barthes, von der Presse mehr oder weniger unbemerkt vonstatten gingen, ver-

60 Asabuki Tomiko, Übersetzerin von de Beauvoirs Werken, begleitete die beiden während ihres ganzen Aufenthaltes. Sie berichtet über diese Reise in einer Monographie (ASABUKI 1995). Das Buch wurde 1996 ins Französische übertragen (ASABUKI 1996).

61 SARTRE 1972a [1965]: 14.

62 TAKEDA 1966: 97.

63 ISHII 2006: 100; vgl. auch SUZUKI 2011: 168. Jinbun Shoin verlegt seit 1950 die Gesamtausgabe von Sartres Werken. Bisher sind 38 Bände erschienen.

64 DE BEAUVOIR 1972: 281–82.

65 Vgl. HIDA 1966.

ursachte sein Kommen einen regelrechten “Sartre-Boom” (*Sarutoru būmu*⁶⁶), der nicht nur die Intellektuellen, sondern die breite Öffentlichkeit erfaßte, allen voran die links orientierten Studenten, die in ihm ein Sprachrohr ihrer politischen Aktivitäten sahen.⁶⁷

Bereits bei seiner Ankunft am Flughafen Haneda wurde Sartre von Journalisten umzingelt. Die Reise des Paares durch Japan wurde lebhaft dokumentiert, und verschiedene Sartre-Spezialisten und Intellektuelle verfaßten in der Tagespresse bereits im Vorfeld Sonderartikel. Sartre und de Beauvoir wurden zu Interviews und im Fernsehen ausgestrahlten Diskussionsgesprächen mit namhaften Persönlichkeiten, wie Ōe Kenzaburō oder Katō Shūichi, geladen. Seine Werke wurden neu aufgelegt und zierten die Schaufenster der Buchhandlungen.

Nicht nur in seinen Referaten, sondern auch in den Interviews und Diskussionsrunden war es Sartre ein Anliegen, das Solidaritätsgefühl der internationalen Intellektuellengemeinschaft zu stärken. In einem Gespräch mit Katō Shūichi und Shirai Kōji betonte er, daß er in Japan kein Fremdgefühl empfinde, und bezeichnete die Japaner als dezidiert individualistisch. Gerade dieser Individualismus war Sartre zufolge die Ursache für die starke Formalisierung der japanischen Kultur, die einer sonst unausweichlichen Anarchie der Gesellschaft vorzubeugen helfe.⁶⁸ Diese Sichtweise unterscheidet sich maßgebend von derjenigen vieler französischer Intellektueller, die Japan ebenfalls besucht hatten und tendenziell seine Andersartigkeit betonten. In den sechziger Jahren überrollte eine weitere Welle des Japonismus Frankreich. Viele Schriftsteller und Philosophen reisten in das Land und kamen, wie Jean-Philippe Mathy ausführt, mit enthusiastischen Geschichten über eine höchst subversive gegenkulturelle Utopia zurück. Mathy nennt unter anderem den Philosophen Alexandre Kojève, der Japan als Aktualisierung des Hegel’schen Endes der Geschichte beschreibt, oder Jacques Lacan, der mit den Grenzen seines eigenen theoretischen Unternehmens konfrontiert wurde, da er überzeugt war, daß in Japan die Psychoanalyse unmöglich sei, weil das östliche Subjekt nichts zu verheimlichen habe.⁶⁹ Zu nennen sind außerdem die Japanbesuche des Literaturkritikers René Etiemble, des Romanciers Alain Robbe-Grillet, des katholi-

66 SUZUKI / TAKEUCHI 1966: 64; SUZUKI 1967: 20.

67 ASABUKI 1996: 139.

68 Vgl. SARTRE et al 1980b: 131–32.

69 Vgl. hierzu MATHY 2002: 34.

schen Philosophen Gabriel Marcel und natürlich von Roland Barthes, der in seinem Werk *L'empire des signes* eine semiotische Verfremdung Japans vornahm und das Land dezidiert exotisierete.⁷⁰ Im Gegensatz zu all diesen Denkern und Philosophen nahm Sartre bewußt von einer Exotisierung Abstand, um Gemeinsamkeiten zu betonen. In einem in Japan gehaltenen Fernsehinterview äußerte er sich wie folgt:

Es gibt keinen Exotismus. Intellektuelle, die sich der Besonderheiten des eigenen Landes klar bewußt sind, vermögen gemeinsam zu diskutieren und sich gegenseitig zu verstehen. Ich denke, es ist die Pflicht von uns Intellektuellen, solcherlei Kontakte zu vermehren. Weshalb? Weil dies das effektivste Mittel ist, um, ausgehend von der Überzeugung, daß sich die Menschen letztendlich überall gleich sind, gegen den staatlichen Isolationismus, welcher die Gefahr in sich trägt, die einzelnen Länder mit ihren Besonderheiten als des Austausches für unmöglich zu erklären, [...] anzukämpfen. Das, was wir alle versuchen sollten, ist, herauszufinden, in welchen Punkten sich unsere Länder unterscheiden und sich ähneln, und zwar nicht aufgrund von Mystik, sondern durch historische, wirtschaftliche und soziale Unterschiede, und zu erklären, daß diese [Unterschiede] vollkommen verständlich sind.⁷¹

Sartres ostentative Ablehnung des Exotismus und seine Versuche einer Kulturvermittlung fanden in Japan indes auch Kritiker und wurden teilweise als medienwirksame Farce angeprangert.⁷² Konstatiert werden kann dennoch, daß sich in Sartres Denken und Handeln der aufrichtige Wille zeigt, den Exotismus zu überwinden. Er erachtete nicht Unterschiede, sondern Gemeinsamkeiten konstruktiv für ein gemeinsames Verständnis. Somit ist es gerade die Suche nach Universalien und nach einer gemeinsamen Sprache, die auch in seiner Philosophie zum Ausdruck kommt, die mitverantwortlich war für die breite Aufnahme und die Sympathie, die ihm entgegengebracht wurde.⁷³

Sartres Tendenz, nach Gemeinsamkeiten zu suchen, zeigt sich auch in der Wahl seiner Vortragsthemen, in welchen er ein universalistisches Denken proklamierte und die japanischen Intellektuellen aufforderte, sich für universelle Werte einzusetzen. Gleichmaßen betonte er Gemeinsamkeiten zwischen den französischen und japanischen Intellektuellen und Möglichkeiten eines globa-

70 Vgl. TAKABATAKE 1966: 265.

71 SARTRE et al. 1980b [1967]: 157.

72 KUROKAWA 2005: 187.

73 Vgl. IRIE 1967: 176–78.

len Verständnisses. In den drei Vorträgen unternahm er eine Rehabilitierung des Intellektuellen und forderte die japanischen Vertreter der Intelligenz ihrerseits zum Engagement auf.

Bemerkenswert ist, daß Sartre seinen ursprünglich geplanten Vortragsgegenstand – er wollte über Theater und Literatur sprechen – kurz vor seiner Abreise geändert hatte. Die neue Themenwahl beruhte nach Selbstaussagen auf der Einsicht, daß das Sujet des Intellektuellen in Japan heftig diskutiert werde und sich die Vertreter der Intelligenz in Frankreich und Japan mit denselben Problemen konfrontiert sähen.⁷⁴ Aus diesem Grund entschloß er sich, wie er in seiner ersten Pressekonferenz hervorhob, seinen Aufenthalt dafür zu nutzen, um über gemeinsame Probleme nachzudenken.⁷⁵ Die Presse betonte bereits im Vorfeld, daß Sartres Vorträge die seit den Anpo-Unruhen geschwächten japanischen Intellektuellen anspornen und Wellen schlagen würden.⁷⁶ Die Referate zogen ein enormes Publikum an: Sartre und de Beauvoir wurden wie Rockstars umzingelt, die Studenten trugen Plakate gegen den Vietnamkrieg. Aufgrund dieses großen Andrangs wurden beide zuweilen als “Beatles des Wissens” (*chishikijin no Bitorusu*⁷⁷) bezeichnet.

2.2 Inhalt der Theorie

Die dreiteilige Vortragsserie ist Sartres einzige systematische Untersuchung des Intellektuellenbegriffs und kann bis heute als eine der grundlegenden Bestimmungen des Intellektuellen bezeichnet werden.⁷⁸ Im ersten Vortrag mit dem Titel *Qu’est-ce qu’un intellectuel* leitete er den modernen Intellektuellen historisch her. Im zweiten, *La fonction de l’intellectuel*, definierte er dessen gesellschaftliche Aufgabe. Im dritten, *L’écrivain est-il un intellectuel*, untersuchte er die Bezüge zwischen dem Beruf des Schriftstellers und der Intellektualität. In Sartres Theorie finden sich humanistisch-universalistische Vorstellungen der Aufklärung, Ideale der französischen Résistance-Literatur der dreißiger Jahre, Heidegger’sche Konzepte der Eigenverantwortung des Individuums sowie marxistische Einflüsse, insbesondere Elemente von Antonio

74 SARTRE et al. 1980a [1967]: 57.

75 ASAHI SHINBUNSHA Hg. 1966a: 15; YOMIURI SHINBUNSHA Hg. 1966: 14.

76 ASAHI SHINBUNSHA Hg. 1966c: 14.

77 ASABUKI 1996: 52–53.

78 SUZUKI / SAWADA 2011: 201.

Gramsci. Seine Theorie als Ganzes bildet eine Synthese der Freiheitstheorie, wie er sie in *L'être et le néant* ausgeführt hatte, der Theorie der *littérature engagée*, elaboriert in *Qu'est-ce que la littérature?* sowie der Theorie des "singulären Universellen" (*universel singulier*), ausgearbeitet in seinem zweiten philosophischen Hauptwerk, *Critique de la raison dialectique*.

Die Vortragsserie kann auf zwei Hauptaussagen reduziert werden: erstens eine Definition des Intellektuellen als Bewußtheit eines Widerspruchs zwischen seinem universalistischen Wissen und der partikulären Anwendung desselben, zwischen Ideal und Realität, was ich hier, anlehnd an Sartre, als "zerrissenes Bewußtsein" (*conscience déchirée*⁷⁹) bezeichnen möchte; zweitens eine sprachphilosophische Engführung des Schriftstellers zum Prototypen eines Intellektuellen.

Sartre rekrutiert in marxistischer Manier die Intellektuellen aus der in den modernen Gesellschaften durch Arbeitsteilung entstandenen, mehrheitlich im dritten Sektor und in den freien Berufen tätigen Intelligenz, also aus der gesellschaftlich-beruflichen Gesamtheit derer, die er "Techniker des praktischen Wissens" (*techniciens du savoir pratique*⁸⁰) nennt. Diese werden durch die herrschende Klasse hervorgebracht und in ihrem Sein bestimmt: Sie sind Spezialisten der Forschung und zugleich Diener der Hegemonie, Agenten eines ideologischen Partikularismus, der teils offen bekundet (Nationalismus) oder verschleiert (liberaler Humanismus = flacher Universalismus) wird. Die Auslese der Techniker des praktischen Wissens wird außerdem durch die Klassenverhältnisse geregelt. In Frankreich sind es in erster Linie Kinder von Kleinbürgern, also Angehörige der Mittelklasse.⁸¹

Die Techniker des praktischen Wissens sind, solange sie in ihren Berufen bleiben, zunächst noch keine Intellektuellen. Ihre gesellschaftliche Situation birgt aber das Potential zu ihrer Intellektualisierung: Die Vertreter dieser Berufsschichten charakterisieren sich nämlich durch einen Widerspruch zwischen der Universalität ihrer Untersuchungsmethoden und der Partikularität ihrer Situation. Sie profitieren vom Mehrwert der durch die Arbeiterklasse generiert wird, und gleichzeitig benutzt die herrschende Klasse ihre Fertigkeiten für ihre eigenen Zwecke. Sie stehen in ständigem Widerspruch zwischen ihrem Denken (Idealen) und der Realität. Im Leiden, das durch diesen Widerspruch entsteht – das, was Hegel "das unglückliche Bewußtsein" nennt – ist

79 SARTRE 1972c [1966]: 422–23.

80 Ebenda: 381.

81 Ebenda: 387–90.

der Techniker des praktischen Wissens allerdings erst ein “potentieller” Intellektueller. An diesem Punkt hat er zwei Optionen:

1. Er arrangiert sich mit der herrschenden Ideologie, stellt in der Manier der *mauvaise fois*, der Sartre’schen “Unaufrichtigkeit”, das Universelle in den Dienst des Partikulären und wird apolitisch oder agnostisch. Oder schlimmer: Er akzeptiert den Widerspruch seiner Existenz und bleibt – in der Sprache Gramscis – ein Funktionär des Überbaus, das, was Paul Nizan “chien de garde” nannte. Sartre bezeichnet diesen Typus als den “falschen Intellektuellen” (*faux intellectuel*⁸²). Im Namen einer universellen Wissenschaft unterstützt er das existierende System.

2. Im Gegensatz dazu wird sich der “wahre Intellektuelle” seines Widerspruchs bewußt; er realisiert, daß er universell arbeitet, um dem Partikulären zu dienen, und kann diesen Widerspruch nicht akzeptieren. Wenn er den Widerspruch bewußt sieht und “sein Beruf ihn veranlaßt, im Namen des Allgemeinen das Besondere in ihm selbst und damit überall zu bekämpfen, ist er ein Intellektueller.”⁸³ Der Techniker des praktischen Wissens wird also erst dann zum Intellektuellen, wenn er die Interessen des eigenen Handelns und die gesellschaftliche Funktion seiner Arbeit hinterfragt. Er definiert sich durch eine bewußte “Denkhaltung und Bewußtseinsform”⁸⁴.

Der Widerspruch zwischen dem Universalismus seines Berufs und dem Partikularismus seiner Klasse führt den Intellektuellen dazu, sich der Bewegung zur Universalisierung der benachteiligten Klassen anzuschließen. Da der Techniker aufgrund seines Einkommens, Lebensstandards und seiner Indoktrinierung durch die herrschende Klasse indes nicht umhin kommt, sich selbst als Kleinbürger zu bezeichnen, muß er, wenn er denn zum Intellektuellen werden will, seine eigene Klasse und seine Ideologisierung durch die herrschende bekämpfen und sich gleichsam selbst negieren. Er kann die Gesellschaft, in der er lebt, nur verstehen, wenn er sich den Standpunkt der am meisten Benachteiligten aneignet, ohne dabei aber je organischer Intellektueller der Arbeiterklasse werden zu können.⁸⁵ Um sich zu befreien, braucht er folglich die Arbeiterklasse. Gleichermäßen hilft er dieser, sich selbst zu befreien, denn diese Klasse kann, in Gramscis Terminologie, keine “organischen Intellektu-

82 Ebenda: 408.

83 SARTRE 1995 [1968]: 159.

84 VAN HAREN 1988: 48.

85 SARTRE 1972c [1966]: 418.

ellen” hervorbringen. Als Folge seiner Reflexion solidarisiert sich der wahre Intellektuelle deshalb mit dem Proletariat und engagiert sich gegen das System, indem er es auf praktische Art kritisiert, das heißt nicht auf universelle, sondern singuläre Weise, wobei Sartre sich hier der Terminologie bedient, die er bereits in *Critique de la raison dialectique* entwickelte. Seine Funktion besteht darin, dem Volk als singulärer Universeller zu dienen.

Die Aufgabe des Intellektuellen ist nach Sartre weniger direkte politische Aktion, als eine Hilfeleistung aufgrund seines kulturellen und geistigen Kapitals. Sartre zufolge ist der kritikfähigste Intellektuelle der nicht an eine Organisation oder Partei gebundene: Er verfügt über ein Minimum an Disziplin und ein Maximum an Kritik, während der Parteiintellektuelle ein Maximum an Disziplin und ein Minimum an Kritik hat. Aber auch dem institutionalisierten, an der politischen Macht beteiligten Intellektuellen weist Sartre eine wichtige und sinnvolle Rolle zu.⁸⁶

Indem der Intellektuelle handelt, wird er für die herrschende Klasse suspect, die ihn als Verräter ansieht und ihm nun vorwirft, er mische sich in Dinge ein, die ihn nichts angingen. Gleichzeitig ist er aber auch den benachteiligten Klassen, deren organischer Intellektueller er ja nicht ist, verdächtig, was ihn in eine Situation der Einsamkeit versetzt, die gleichsam sein Schicksal ist. Auf der einen Seite konstituiert der Intellektuelle sich also in seinem Abschied vom Bürgertum, im Verrat an seiner eigenen Klasse und seiner Herkunft, auf der anderen Seite erleidet er den Argwohn der Arbeiter und ihrer Funktionäre, die dem Habitus des Intellektuellen, der sich zur proletarischen Revolution bekennt, als dem eines kleinbürgerlichem Individualisten mißtrauen.⁸⁷ Seine Existenz ist nicht zulässig, da sie sich durch eine Selbstnegation, eine Erforschung der eigenen Widersprüche definiert. Der Intellektuelle ist Zeuge der Gesellschaft, die ihn durch ihre Widersprüche hervorgebracht hat. In einer idealen, widerspruchslosen Gesellschaft hingegen muß er sich gleichsam selbst auslöschen.

Der Schriftsteller nimmt laut Sartre einen besonderen Platz ein. Er unterscheidet sich von den Technikern des praktischen Wissens dadurch, daß seine gesellschaftliche Aktivität als “Schöpfer” und als Selbstausdruck partikularistischer Natur ist, und auf den ersten Blick nicht die Universalisierung und das praktische Wissen zum Zweck zu haben scheint. Sartre geht deshalb anhand eines sprachphilosophischen Ansatzes der Frage nach, ob der Schriftsteller

86 Ebenda: 424–25.

87 DEPPE 2008: 220.

sich innerhalb seiner Kunst engagieren kann, wobei er in erster Linie auf den zeitgenössischen fokussiert.

Der Schriftstellerberuf unterscheidet sich Sartre zufolge von den technischen und wissenschaftlichen Berufszweigen durch eine unterschiedliche Verwendung der Sprache. Mit Argumenten, die er bereits in seinem Werk *Qu'est-ce que la littérature?* verwendet hatte, definiert er den Schriftsteller als eine Person, die sich mittels der Sprache engagiert. Dieser bedient sich, um das Partikuläre in seinem Innern zu kommunizieren, nicht wie die Techniker des praktischen Wissens eines präzisen Codes, sondern der *langue commune*, also einer allgemeinen Sprache, die sich dadurch auszeichnet, daß sie viel Desinformation und wenig Information enthält. Dahingegen ist die Sprache der *techniciens*, beispielsweise die mathematische Formel, universal gültig und enthält die größtmögliche Quantität an Information und ein Minimum an Desinformation.⁸⁸

Die Vagheit der *langue commune* birgt die Gefahr, daß der Leser das Mitgeteilte anders versteht als vom Sender intendiert: er "stiehlt" den Sinn. Auf diese Weise verliert die Sprache ihre Durchsichtigkeit, bewegt sich aufgrund ihrer Trägheit, erhält ein Eigenleben und kann sich sogar gegen den Sprecher selbst wenden. Sartre spricht hier anlehnend an sein Werk *Critique de la raison dialectique* von einem "praktischen Inerten" (*practico-inert*). Der Schriftsteller spielt bewußt mit dieser Möglichkeit der literarischen Sprache, der *langue commune*, anders aufgefaßt zu werden. Auf diese Weise ist Literatur der Versuch, das nicht Mitteilbare, ein "Schweigen" mitzuteilen.

Da Literatur Kommunikation ist, wendet sie sich an den Leser und appelliert an dessen Freiheit und Verantwortung, wobei Sartre hier seine bereits in *Qu'est-ce que la littérature?* formulierte Rezeptionsästhetik wiederholt. Das literarische Werk hat die Aufgabe, die beiden Seiten des In-der-Welt-Seins auszudrücken: das Allgemeine als Grundstruktur des Partikulären und umgekehrt das Partikuläre als die Undurchdringlichkeit des Allgemeinen. Das Werk muß zudem für die ganze Epoche eintreten und deren Widersprüche offenbaren. Der Schriftsteller muß also, um Intellektueller zu werden, seine Sprache zu einem Humanismus erhöhen und in seinen Werken das Spannungsverhältnis zwischen Partikularität und Totalität sowie seine Epoche zum Ausdruck bringen: Ein Intellektueller entsteht erst durch die Verbindung der Universalität der Technik und der Universalität des Humanismus. Sartre zufolge ist der engagierte Schriftsteller folglich seinem *Wesen* nach Intellektueller, da ihm die

88 SARTRE 1972c [1966]: 433.

Aufgabe zukommt, mit einem singulären Stil das Universelle zu vermitteln und die Totalität der ihm inhärenten Welt (Partikularität) zu veräußerlichen (universalisieren) und die zwei Facetten der inneren Welt der Menschen, den Widerspruch des Allgemeinen und des Partikulären zu erforschen.

Das Wesen der Arbeit des Schriftstellers ist Ausdruck des dialektischen Spannungsverhältnisses zwischen seinem “Denken” und der “Realität”. Diese Art Autor nennt Sartre “engagiert”: Ein engagierter Schriftsteller ist somit einer, der den Widerspruch zwischen Denken und Realität zu überwinden trachtet und sich selbst und der Gesellschaft gegenüber Verantwortung trägt. Sartres Theorie gibt auf diese Weise eine Lösung für das Hauptproblem des japanischen Intellektuellendiskurses im literarischen Feld seit den zwanziger Jahren: den Widerspruch zwischen “Denken” und “Leben”.

Sartres Definition des Schriftstellers als Intellektueller, respektive seine Vorstellung von literarischem Engagement, zielte nicht in erster Linie auf politische Beteiligung und auch nicht, wie ihm oft vorgeworfen wurde, auf das Verfassen von “Tendenzliteratur”. Sartres Engagement bedingt nicht gesellschaftliches Engagement, sondern den totalen Entwurf des Menschen.⁸⁹ Bezeichnenderweise führte er als Beispiele “engagierter” Schriftsteller Stéphane Mallarmé, Michel Butor oder Jean Genet an, die sich nicht dezidiert politisch einsetzen, und deren Literatur ebenfalls kein ausdrücklich gesellschaftspolitisches Interesse erkennen läßt.⁹⁰ Der Literatur kommt die Aufgabe zu, dem Leser Möglichkeiten und eine Vorstellung seiner eigenen Freiheit zu geben. Hierin liegt das Potential für Veränderung durch die Literatur und in diesem Sinne für intellektuelles Handeln. *Plaidoyer pour les intellectuels* bildet auf diese Weise einen letzten theoretischen Höhepunkt der von ihm geprägten *littérature engagée*, welche der Literatur eine gesellschaftspolitische Aufgabe zuschreibt.

2.3 Die Debatte um “Plaidoyer pour les intellectuels”

Mit seinen Vorträgen unternahm Sartre eine neue Begriffsbestimmung des Intellektuellen, die in Japan ein großes Echo hervorrief. Führende Sartre-Spezialisten wie Suzuki Michihiko und Takeuchi Yoshirō betonten, daß dieser

89 HIRAI, in: SARTRE et al. 1980c [1967]: 124.

90 Vgl. SARTRE 1982 [1960].

Begriff des Intellektuellen in Japan nicht existiert habe. Hier sei Suzukis diesbezügliche Aussage zitiert:

Sartre's lectures revealed that there was no such term as "intellectual" (*chishikijin*) in Japanese at that time. There was, of course, the term "intelligentsia" (*interigencha*). But the "intellectual" that Sartre meant was called rather "shin-poteki bunkajin", meaning a progressive and cultured person. In other words, "intellectuals" and "cultured men" were regarded as the same thing. In his first lecture, "Qu'est-ce qu'un intellectuel?" Sartre started with the Middle Ages, when only clerics could read books, then touched upon the *philosophes*, the philosophers and thinkers who composed the *Encyclopédie* in the 18th century, calling them "organic intellectuals" who were a product of the bourgeoisie. But then, at the time of the Dreyfus affair in the late 19th century, he claimed, the dilemma of the intellectual began—that was how he defined "the intellectual". This concept was new in Japan. I remember Takeuchi Yoshirō saying after the lecture: "Sartre's 'intellectual' is different from the 'intellectual' in Japan, isn't he?"⁹¹

Die Vorträge wurden mit erstaunlicher Geschwindigkeit übersetzt.⁹² Da Sartre versucht hatte, auf die japanische Situation Bezug zu nehmen, gab er den Intellektuellen die Gelegenheit, erneut über ihre eigene Rolle nachzudenken. Bereits während seines Aufenthalts entwickelte sich eine Debatte, die bis weit ins Jahr 1967 reichte, und an der sich führende Vertreter der zeitgenössischen japanischen Intelligenz – darunter insbesondere Schriftsteller, Literaturkritiker und Literaturwissenschaftler, aber auch Sozialwissenschaftler – beteiligten, unter anderem Ōe Kenzaburō, Abe Kōbō, Takeda Taijun, Katō Shūichi, Hidaka Rokurō oder Tsurumi Shunsuke.

Die Debattierenden spalteten sich grundsätzlich in drei Lager: Einerseits ein tendenziell rechtskonservatives der so genannten "Realisten" (*genjitsu shugisha*), welche Sartres Intellektuellentheorie aufgrund seiner Theorielastigkeit und Komplexität als altmodisch und idealistisch, als abgedroschene marxistische Theorie kritisierten. Das zweite Lager konstituierte sich aus einem

91 SUZUKI / SAWADA 2011: 189.

92 Der zweite Aufsatz, "Fonction de l'intellectuel", wurde bereits im Oktober 1966 unter dem Titel "Chishikijin no yakuwari" 知識人の役割 (Die Aufgabe des Intellektuellen) publiziert (Sartre 1966a), der dritte Vortrag "L'écrivain est-il un intellectuel?" im November unter dem Titel "Sakka no seiji sankā" 作家の政治参加 (Politische Beteiligung des Schriftstellers) (Sartre 1966b). Eine Publikation der gesamten Serie erschien 1967 unter dem Titel *Chishikijin no yōgo* 知識人の擁護 (Verteidigung der Intellektuellen) beim Verlag Jinbun Shoin, also fünf Jahre vor der französischen Publikation in *Situations XIII*. (Sartre 1967b).

linken Lager der “Idealisten” (*risō shugisha*), respektive der “progressiven Intellektuellen” (*shinpoteki chishikijin*), auch “progressive Kulturmenschen” (*shinpoteki bunkajin*)⁹³ genannt.⁹⁴ Sie lobten Sartres “Plaidoyer” als Meisterwerk, das die Grundaufgabe und Mission der Intellektuellen exakt bestimmte, und wiesen auf die Unterschiede zur marxistischen Intellektuellentheorie hin, insbesondere auf die Betonung der Freiheit und Autonomie.⁹⁵ Doch auch die “Idealisten” verloren sich nicht lediglich in unreflektierten Lobgesängen, sondern wiesen kritisch auf die Unterschiede zur japanischen Situation hin. Ein drittes Lager bildeten die Kommunisten, die Sartres Vorträgen gegenüber zwar wohlgesinnt waren, aber seine Distanzierung vom Parteiintellektuellen kritisierten. Die Lager divergierten insbesondere in ihrer Haltung in bezug auf den “wahren” und den “falschen” Intellektuellen: Während die “Idealisten” sich als die wahren bestätigt sahen, fühlten die “Realisten” sich als die falschen angegriffen. Die Debatte entzündete sich außerdem an der Frage, ob die Intellektuellen in Japan tatsächlich, wie von Sartre im Fall Frankreichs dargelegt, der Mittelschicht, das heißt dem Kleinbürgertum entsprangen.

Neben diesen Lagern beteiligten sich auch Sartre-Spezialisten wie Suzuki Michihiko⁹⁶, Hirai Hiroyuki⁹⁷ oder Kojima Terumasa⁹⁸ maßgeblich an der Dis-

93 Der Begriff des “progressiven Kulturmenschen” etablierte sich nach den Anpo-Unruhen (ISHIHARA 1999: 709) und bezeichnet im engeren Sinn fortschrittliche, aber nicht parteigebundene Persönlichkeiten wie Maruyama Masao, Hidaka Rokurō, Tsurumi Shunsuke oder Ōe Kenzaburō, die sich in den sechziger Jahren in den Bürgerrechtsbewegungen engagierten. In demselben Zeitraum etablierte sich auch der Begriff des “gewissenhaften Intellektuellen” (*ryōshinteki chishikijin*), der sowohl vom linksprogressiven als auch vom kommunistischen Lager in Anspruch genommen wurde, sowie der Begriff des “vernünftigen Intellektuellen” (*ryōshikiteki chishikijin*), der insbesondere von der Rechten zur Diffamierung der “Idealisten” Verwendung fand. Die Kommunisten pflegten daneben den Begriff des “revolutionären Intellektuellen” (*kakumeiteki chishikijin*).

94 Vgl. ISHIHARA 1999: 709–17; 887–923. Die Opposition zwischen “Realisten” und “Idealisten” formierte sich nach den Anpo-Unruhen. Die politisch aktiven Intellektuellen, die sich insbesondere gegen den Vietnamkrieg, die Kernwaffen und für den Schutz der Verfassung einsetzten, wurden von ihren Gegnern, die sich selbst als Realisten (*genjitsu shugisha*) bezeichneten, als “Idealisten” (*risō shugisha*) oder als “die Vernünftigen” (*ryōshikiha*) (Yamanami 1967: 65) diffamiert und als Marx-gläubig und weltfremd kritisiert. Auf diese Weise prangerten Ende der sechziger Jahre die reaktionären Kräfte die fortschrittlichen, “gewissenhaften” Intellektuellen Japans als Marionettenfiguren ohne eigene “Subjektivität” an (vgl. KAWAMURA 1967a: 46–48).

95 Vgl. ASABUKI 1996: 51; NEMOTO 1966: 9; HIDAKA, in: SARTRE et al. 1980a [1967]: 58.

96 SUZUKI 1967; SUZUKI, in: SARTRE et al. 1980c [1967]; SUZUKI / TAKEUCHI 1966.

97 HIRAI 1966a, 1966b.

kussion. Sie sympathisierten mit Sartres Vorträgen und standen auf der Seite des progressiven Lagers, diskutierten diese jedoch weniger ideologisch, sondern in erster Linie kritisch-analytisch. Sie waren die einzigen, die Sartres Intellektuellentheorie wirklich verstanden und aus seinem philosophischen und literaturtheoretischen Werk herzuleiten vermochten. Sie versuchten insbesondere das “Plaidoyer” in Sartres Denkgebäude zu verorten.⁹⁹

In der Folge sollen die einzelnen Positionen dargelegt werden, wobei auf eine Erläuterung der Stellungnahmen der Sartrianer verzichtet und nur auf diejenigen des progressiven, des marxistischen und des rechtskonservativen Lagers eingegangen wird, da diese am deutlichsten die Kräfteverhältnisse im intellektuellen Feld am Ende der sechziger Jahre veranschaulichen.^{100, 101}

2.3.1 Reaktionen des linksprogressiven Lagers

Die progressiven Intellektuellen, beispielsweise Hidaka Rokurō oder Tsurumi Shunsuke – gemeinhin als progressive Kulturmenschen bezeichnet –, waren von Sartres Vorträgen weitgehend angetan. Einer ihrer eifrigsten Befürworter

98 KOJIMA 1966a-c.

99 Als weitere Diskursakteure seien hier die Massenmedien genannt, wobei sich in diesen alle Lager zu Wort meldeten und sich deshalb meines Erachtens eine eindeutige Position zu Sartres Vorträgen nicht ausmachen läßt. Zur Berichterstattung der Massenmedien siehe Suzuki (2011).

100 Eine ausführliche Darlegung der Reaktionen der Sartrianer findet sich in meiner Habilitationsschrift *Das zerrissene Bewusstsein: Wiederholung und Differenz im japanischen Intellektuellendiskurs (chishikijin ron) der Zwischen- und Nachkriegszeit* (unpubl.). Philosophische Fakultät der Universität Zürich.

101 Sartres Vorträge führten nicht lediglich zu einer Intellektuellendebatte zwischen rechtskonservativen und linksprogressiven Kräften, sondern auch zu einer Debatte über die gesellschaftspolitische Aufgabe der Wissenschaftler, Techniker und Technokraten. Dies liegt einerseits an einem diesbezüglichen Diskurs, der Ende der sechziger Jahre auch in Europa aufkam, andererseits aber auch daran, daß Sartre in seinen Vorträgen die Intellektuellen als “Techniker des praktischen Wissens” bezeichnet hatte. Zudem fühlten sich die Wissenschaftler und Techniker durch Sartres Vorträge teilweise als “falsche Intellektuelle” kritisiert, hatte er in seinen Referaten doch in erster Linie ein Plädoyer für die Schriftsteller formuliert. Außerdem wurden im Anschluß an die Referate abermals Rufe nach einer organisierten Intellektuellenfront wach, die in einer Debatte über die Frage mündeten, ob diese unter Einbezug oder Ausschuß der Kommunistischen Partei vorangetrieben werden sollte. Ausgelöst wurde die Debatte durch den Literaturkritiker Odagiri Hideo, der kurz zuvor aus der Partei ausgetreten war. Ein Überblick über die beiden Debatten findet sich in meiner Habilitationsschrift.

war Katō Shūichi, der sie als bahnbrechend lobte und in ihnen die Kernprobleme ausgedrückt sah, mit denen die japanischen Intellektuellen konfrontiert waren.¹⁰²

Die Progressiven schätzten insbesondere die Unterscheidung zwischen falschen und wahren Intellektuellen, Sartres Suche nach einer Universalität des menschlichen Seins, den Appell an die Intellektuellen, sich selbst in Frage zu stellen, und schließlich das Postulat, daß die eigene Befreiung nicht möglich sei ohne eine gleichzeitige Befreiung der ganzen Bevölkerung.¹⁰³ In Japan war man offenbar der Ansicht, daß all diese Punkte nicht genügend im Bewußtsein der einheimischen Intellektuellen verankert seien. Die progressiven, "idealistischen" Kräfte verstanden sich grundsätzlich als "wahre Vertreter" und machten sich Sartres Typologie zunutze, um das konservative, "realistische" Lager anzugreifen.

Die Standpunkte der Progressiven zu Sartres Intellektuellentheorie und ihrer Anwendbarkeit auf die japanische Situation wurden unter anderem in einer Gesprächsrunde während seines Japanaufenthalts mit dem Titel "Sarutoru to no taiwa – Chishikijin, kaku mondai o megutte" サルトルとの対話 – 知識人、核問題をめぐって (Gespräche mit Sartre – Über die Intellektuellen und die Kernwaffenproblematik), an der sich nebst Sartre und de Beauvoir der Schriftsteller Ōe Kenzaburō, der Politologe Sakamoto Yoshikazu, die Soziologen Tsurumi Shunsuke und Hidaka Rokurō sowie Katō Shūichi beteiligten, ausgehandelt. Die Debatte entzündete sich insbesondere an der Frage, ob die Intellektuellen in Japan tatsächlich, wie von Sartre im Fall Frankreichs dargelegt, der Mittelschicht, respektive dem Kleinbürgertum entstammten.

Sakamoto Yoshikazu etwa lobt in der Diskussion zwar Sartres Definition der Intellektuellen als Gebildetenschicht, die sich von ihrer eigenen Ideologisierung zu befreien trachte, bezweifelt allerdings, daß dem Denken der japanischen Intellektuellen universalistische Prinzipien eigneten. Dieses Defizit macht er wie viele seiner Zeitgenossen zur Ursache ihres Unvermögens in den dreißiger Jahren, den Tennōismus abzuwenden.¹⁰⁴ Sakamoto argumentiert in einem in der Nachkriegszeit häufig anzutreffenden Diskursmuster, das ihnen das Vermögen eines eigenständigen und transzendierenden Denkens absprach.

Zweifel hegt Sakamoto insbesondere bezüglich Sartres Zuordnung der Intellektuellen zur Mittelschicht. In Japan stammten diese, anders als in Europa,

102 KATŌ 1979: 328–29.

103 Vgl. ASABUKI 1996: 51–52.

104 SAKAMOTO, in: SARTRE ET AL. 1980a [1967]: 7–8.

auch aus der Arbeiterschicht. Außerdem, so beanstandet er, rekrutieren sich seine Intellektuellen nicht lediglich aus den Vertretern der freien Berufe, sondern auch aus in Institutionen eingebundenen Angestellten, den so genannten *white collar*, von Sakamoto auch *organization men* genannt. Sartres Gleichsetzung der Intellektuellen mit Technikern des praktischen Wissens ist ihm zufolge deshalb einseitig.¹⁰⁵

Wie bereits in früheren Debatten seit den zwanziger Jahren zeigt sich hier eine Kluft zwischen einer sozialwissenschaftlichen Definition, welche die Intellektuellen als Gebildetenschicht versteht und soziostrukturell herleitet, und einer funktionalistischen, welche die Intellektuellen normativ mit einer verantwortlichen Aufgabe für die Gesellschaft versieht. Anders als in früheren Debatten wird nun aber ihr Mittelstandscharakter in Frage gestellt.¹⁰⁶ Der Intellektuellenbegriff, so wird insbesondere seitens der Sozialwissenschaftler argumentiert, bezeichnet nicht lediglich eine reflektierende und gesellschaftskritische Gebildetenschicht, sondern die ganze Klasse der "Salarymen".

Hidaka Rokurō, der Sartre grundsätzlich zustimmt, formuliert aus einer anderen Perspektive Einwände. Ihm zufolge sind nicht lediglich die Intel-

105 Ebenda: 9–10.

106 Sakamoto Yoshikazus Argumentation spiegelt einen Diskurs der sechziger Jahre wider, in welchem, insbesondere seitens der konservativen Seite und der Massenmedien, zunehmend das Modell von Japan als einer allgemeinen Mittelschichtgesellschaft (*sōchōryū shakai*) proklamiert wurde, die sich durch eine außergewöhnlich soziale Offenheit und allgemeine Partizipation am neuen Massenkonsum auszeichnet. Gemäß von der Regierung durchgeführten Umfragen identifizierten sich seit Mitte der sechziger Jahre über 90 Prozent der japanischen Bevölkerung mit einer mittleren Position in der Gesellschaft (vgl. Chiavacci 2008: 5, 10–11). Die Vorantreibung der wirtschaftlichen Entwicklung unter dem Ikeda-Kabinett stand offiziell unter dem Namen eines ökonomischen Wachstums für die ganze Bevölkerung, was bei dieser das Bewußtsein stärkte, Teil einer allgemeinen Wohlstandsgesellschaft zu sein, und in der Folge zusammen mit der Institutionalisierung des japanischen Beschäftigungsmodells als historischer Kompromiß zwischen Arbeitgebern und Gewerkschaften die Klassengegensätze in den sechziger Jahren mäßigte und Klassendifferenzen durchlässig machte. Das Bildungssystem, welches stark prüfungs- und leistungsorientiert war und im Zuge der umfassenden Bildungsexpansion und der sozialen Aufwärtsmobilität während des Hochwachstums auch Mitgliedern aus der Arbeiterklasse eine akademische Ausbildung und eine darauf aufbauende Karriere ermöglichte, verstärkte dieses Bewußtsein, weshalb in den sechziger Jahren offenbar die Meinung dominierte, daß Leute aus der ehemaligen Arbeiterklasse nun ebenfalls der Mittelklasse zuzuzählen seien und aus deren Reihen folglich Intellektuelle hervorgehen könnten. Es kursierte somit ein breiter und fließender Begriff der Mittelklasse, der die ganze Schicht der sogenannten "Salarymen" umschließt. Aus diesem Grund vertritt Sakamoto einen viel breiteren Begriff des "Technikers" als Sartre, der die "Techniker des praktischen Wissens" nur innerhalb der freien Berufe verortete und diese als Kerngruppe der Intellektuellen ansah.

lektuellen der Mittelklasse zur Einsamkeit verurteilt, wenn sie ihrer Klasse entsagen, sondern sind immer innerhalb ihrer Klasse isoliert, sobald sie sich gesellschaftskritisch äußern.¹⁰⁷ Hidaka definiert die Intellektuellen zunächst als Personen, die "Protest bekunden". Wie Sartre bestimmt er sie nicht durch ihren Status, sondern ihre Funktion.¹⁰⁸ Hidaka weist in diesem Zusammenhang insbesondere darauf hin, daß der Marxismus im Vergleich zur Vorkriegszeit nicht mehr die Kraft habe, die Intellektuellen als Ganzes zu erreichen. Doch auch er sieht wie Sakamoto Unterschiede zwischen der französischen und der japanischen Gesellschaftsstruktur, einen fließenden Übergang von der Arbeiterklasse zur Mittelklasse, weshalb in Japan auch aus der Arbeiterklasse Intellektuelle hervorgingen, unter denen sich allerdings, so räumt er ein, zusehends ein Mittelstandsbewußtsein und kleinbürgerliches Denken breitmache.¹⁰⁹

Tsurumi Shunsuke wiederum betont in der Diskussion, daß es in Japan keine Entsprechung zu der von Sartre genannten Bourgeoisie gebe.¹¹⁰ Die japanische Bourgeoisie sei zwar gegen oben hin klar abgegrenzt, nach unten aber offen. Aus diesem Grund züchte sie die Intellektuellen nicht heran. Bemerkenswerterweise führt Tsurumi die Anfänge dieser Klassenauflösung bereits auf die Meiji-Zeit zurück, als aus Dörfern Intellektuelle rekrutiert wurden.¹¹¹ Tsurumi zufolge besteht in Japan der Widerspruch des Intellektuellen zudem nicht in seinen universalen Methoden und der Partikularität ihrer Anwendung zum Vorteil der Bourgeoisie. Sein Widerspruch liegt vielmehr im Internationalismus seiner Ausbildung und seinem latenten Nationalismus.¹¹² Auch hier wiederholt sich ein prominentes Diskursmuster der vierziger und fünfziger Jahre: Das Problem des Intellektuellen wird in einem Widerspruch zwischen seiner westlichen Ausbildung und seinem traditionellen, "feudalistischen" und der Nation verpflichteten Denken verortet. Im Hintergrund dieses Musters verbirgt sich eine Kritik der Moderne: der japanische Intellektuelle, so die Argumentation, sei zwar westlich gebildet, aufgrund seiner Wurzeln denke

107 HIDAKA, in: SARTRE et al. 1980a [1967]: 9–10.

108 Ebenda: 24.

109 Ebenda: 14–15.

110 TSURUMI, in: SARTRE et al. 1980a [1967]: 17.

111 Ebenda: 18. Dies erstaunt insofern, als in den Intellektuellendiskursen der Zwischen- und Nachkriegszeit der Bourgeoisiebegriff seitens der japanischen Akteure – insbesondere der Marxisten – stets unbefangen verwendet und die enge Beziehung zwischen der Bourgeoisie und den Intellektuellen auch in Japan immer betont worden war.

112 Ebenda: 20.

er jedoch nach wie vor in traditionellen Strukturen, was in ihm eine innere Zerrissenheit verursache. Diese konstituiere sich somit in einem Konflikt zwischen Moderne und Tradition.

In der Debatte prallten folglich ein soziostruktureller und ein normativer, respektive funktionalistischer Intellektuellenbegriff aufeinander: der Intellektuelle als Vertreter einer Bildungsschicht und als Kritiker der gesellschaftlichen Widersprüche. Katō Shūichi versuchte vermittelnd einzugreifen. Er betonte, daß der Unterschied zwischen Japan und Frankreich offenbar nicht im Begriff als solchem, sondern in der Sozialstruktur zu suchen sei. Auch in Japan gingen die Intellektuellen aus den Technikern des praktischen Wissens hervor. In Frankreich gehörten diese jedoch klarer als in Japan der Mittelklasse an und würden aus der Bourgeoisie rekrutiert. Aus diesem Grund seien sie durch einen Widerspruch zwischen den Partikularinteressen der Bourgeoisie und ihren universalen Forschungsmethoden gekennzeichnet. Im Gegensatz dazu sei das Verhältnis zwischen Technikern und Bourgeoisie in Japan nicht so klar markiert. Deshalb sei auch ihr Widerspruch anders gelagert: Sie sind gekennzeichnet durch einen Widerspruch zwischen den Interessen des Dorfes oder des Staates, das heißt der Gemeinschaft, und dem wissenschaftlichen Denken.¹¹³ Katō wiederholt hier Gedanken, die er bereits 1959 in seinem Aufsatz “Sensō to chishikijin” 戦争と知識人 (Der Krieg und die Intellektuellen) formuliert hatte.¹¹⁴

In seinen Antworten auf all diese Einwände räumt Sartre zwar ein, daß auch aus der Arbeiterklasse Intellektuelle rekrutiert würden. In der halbautomatisierten gegenwärtigen Welt, in welcher der Arbeiter zusehends seine Kunstfertigkeit einbüßt, ist der Intellektuelle aus der Arbeiterklasse Sartre zufolge indes selten.¹¹⁵ Bezüglich der starken Betonung von japanischer Seite, daß ein Großteil der Bevölkerung der Mittelschicht angehöre, zeigt sich Sartre allerdings skeptisch: Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die Arbeiter Japans nur die Hälfte der deutschen und zwei Drittel der französischen verdienen.¹¹⁶ Er warnt außerdem davor, die Intellektuellen mit einer Gebildetenschicht gleichzusetzen. Eben mit diesem Intellektuellenbegriff appellierten ihm zufolge die Machthaber und Regierungen der Welt an die Intellektuellen,

113 KATŌ, in SARTRE et al. 1980a [1967]: 20–21.

114 KATŌ 2000 [1959].

115 SARTRE et al. 1980a [1967]: 11.

116 Ebenda: 16.

um sie als Statussymbol für ihre Interessen zu nutzen, indem sie an ihre führende Rolle als Staatsbürger appellierten.¹¹⁷

Abschließend kann festgehalten werden, daß der Hauptkritikpunkt der progressiven Intellektuellen auf Sartres marxistisch inspirierte Klassentheorie mit ihrer Zuordnung der Intellektuellen zu einer Mittelschicht und ihrer grundsätzlichen Positionierung als Wachhunde der Bourgeoisie zielte. Dieses Argument bildete gleichsam den Hauptpunkt der Diskussion über Sartres Intellektuellentheorie und wurde auch seitens des konservativen Lagers angeführt, um sie in Mißkredit zu bringen. In dieser Kritik manifestiert sich deutlich die Krise der japanischen Kommunisten Ende der sechziger Jahre.

Es wäre zu vermuten, daß die linksprogressiven Literaten insbesondere auf Sartres dritten Vortrag reagierten, in welchem dieser den Schriftsteller als Intellektuellen seinem *Wesen* nach definierte, und dies als Ansporn nähmen, sich im intellektuellen Feld stärker zu positionieren. Im japanischen Diskurs der Zwischen- und Nachkriegszeit taucht die begriffliche Gleichsetzung von Schriftsteller und Intellektuellem mehrmals auf, erstmals konkret im Diskurs der dreißiger Jahre. Der Schriftsteller wurde als „intellektuellster Intellektueller“ (*mottomo interi rashii interi*¹¹⁸) bezeichnet, entweder spöttisch oder indem ihm tatsächlich eine besondere gesellschaftskritische Rolle attestiert wurde. Anders als zu erwarten, wurde der dritte Vortrag aber in erster Linie seitens der Sartre-Spezialisten diskutiert. Dies hängt vermutlich mit dessen Komplexität zusammen, was zum Verständnis eine grundlegende Kenntnis der Philosophie Sartres notwendig machte. Das dritte Referat fand aber eine relativ ausführliche Behandlung seitens Ōe Kenzaburōs und Abe Kōbōs, die beide mit Sartres Philosophie vertraut waren. In der Oktoberausgabe der Zeitschrift *Asahi jōnan* wurde eine Diskussionsrunde zwischen Abe, Ōe und Shirai Kōji unter dem Titel „Sarutoru no chishikijin ron – sore o dō uketomeru ka“ サルトルの知識人論 – それをどう受けとめるか (Sartres Intellektuellentheorie – wie ist diese zu verstehen?) publiziert, in deren Rahmen die Diskutierenden vor allem über die von Sartre entwickelte Beziehung des Intellektuellen zum Schriftsteller sprachen. Abe betont darin den Umstand, daß sich Schriftsteller in Sartres Definition nicht politisieren, sondern sich in erster Linie für eine Sache „engagieren“ müßten, während Ōe klar Sartres Standpunkt, den Schriftsteller als seinem *Wesen* nach als Intellektuellen anzusehen, befürwortet, da nur dieser durch das Singuläre das Universale auszudrücken vermöge.¹¹⁹ Ōe

117 SARTRE et al. 1980a [1967]: 22–23.

118 Vgl. TANABE et al. 1934: 123; SAKISAKA 1930: 10.

zeigt sich insbesondere einverstanden mit Sartres Anklage des falschen Intellektuellen und fordert dazu auf, das Sartre'sche Problem des Engagements und das konkrete politische Engagement der Japaner als spezifische Herausforderung Japans zu überdenken und den sogenannten "Realismus" noch einmal wissenschaftlich zu kritisieren.¹²⁰ Ōe, der sich bereits in den 60er Jahren in der Anti-Atombewegung engagiert hatte, kritisiert insbesondere die relativistische Haltung der "Realisten" bezüglich der Kernwaffenproblematik. Ōe prangert aber auch Sartres Haltung und sein laues Engagement in der Anti-Atombewegung an.¹²¹

Ōes und Abes Diskussion bildet meines Wissens das beinahe einzige Forum, in dessen Rahmen japanische Schriftsteller konkret über Sartres Definition des "Schriftstellers als Intellektueller" diskutierten. In anderen von Literaten geführten Debatten über Sartre wird das Thema kaum angesprochen, und teilweise wird über ihn gar in leicht spöttischem Ton diskutiert.¹²² Die lauen Stellungnahmen zum dritten Referat deuten darauf hin, daß Sartre am Ende der sechziger Jahre für die japanischen Schriftsteller kein literarisches Vorbild mehr war. Die Rezeption vollzog sich in erster Linie im politisch-intellektuellen Feld. Sie könnte aber auch ein Indiz dafür sein, daß vor dem Hintergrund des Vietnamkrieges und der atomaren Bedrohung nicht mehr an die Literatur als wirksames Mittel für intellektuelles Handeln geglaubt wurde. Bezeichnenderweise spricht man Ende 1966 teilweise bereits von einer "Auflösung" der Literatur.¹²³

2.3.2 Reaktionen der orthodoxen Marxisten

Da Sartres Intellektuellentheorie zahlreiche Elemente der orthodox-marxistischen Theorie enthält, wäre anzunehmen, daß sie seitens der Marxisten mit offenen Armen aufgenommen wurde. Ihre Haltung war denn auch tendenziell wohlwollend, doch auch sie fanden Schwachpunkte. Hier soll insbesondere

119 ABE / ŌE / SHIRAI 1966.

120 Ebenda: 94.

121 Das Thema wurde insbesondere in oben erwähnter Gesprächsrunde "Sarutoru to no taiwa – chishikijin, kaku mondai o megutte" behandelt, in deren Rahmen Ōe und Sartre gemeinsam über ihre Haltung gegenüber der Kernwaffenproblematik diskutierten. Vgl. SARTRE et al. 1966c.

122 Vgl. ASARI et al. 1966.

123 MORIKAWA et al. 1966.

die Reaktion des Soziologen Kawamura Nozomu dargelegt werden, der eine der fundiertesten Stellungnahmen zu Sartres Vorträgen und den Reaktionen auf diese formulierte.

Kawamura kritisiert an Sartre, einerseits einen “progressiven”, machtkritischen und aktiven Intellektuellen zu proklamieren, der sich auf der Seite der Arbeiterklasse engagiert, und gleichzeitig eine, aus dem existentialistischen Denken resultierende, passive und die Subjektivität verabsolutierende Seite des Intellektuellen zum Ausdruck zu bringen.¹²⁴ Auf diese Weise beschreibe dieser das Ideal eines parteiunabhängigen Intellektuellen, der sowohl die herrschende Klasse als auch die Arbeiterklasse kritisiere und deshalb von beiden isoliert sei. Aus dieser besonderen Bedingung, und nicht, wie von Sartre beschrieben, aufgrund seiner Isolierung von den anderen Klassen, resultiere die Einsamkeit des Intellektuellen.¹²⁵ Der auf der existentialistischen Philosophie beruhende Individualismus bilde einen maßgeblichen Schwachpunkt:

Natürlich verneint Sartre den Standpunkt, den Intellektuellen als klassentranszendierende Existenz zu erfassen, und unterscheidet zwischen einem Intellektuellen, welcher der herrschenden Klasse, der Bourgeoisie, dient (der falsche Intellektuelle), und einem, welcher der Arbeiterklasse und dem Volk dient, und postuliert aktiv die Aufgabe des letzteren. Doch in dem Punkt, daß er für die Seinsweise eines Intellektuellen plädiert, der nicht durch die “Regeln” einer Organisation beschränkt ist, sondern über “bedingungslose Kritikfreiheit” verfügt, liegt der Schwachpunkt seines individualistischen Denkens. Denn indem Sartre sagt, daß der Intellektuelle durch das Überleben “der widersprüchlichen Situation” seine “nützliche Einsamkeit” möglich mache, setzt er den Intellektuellen als Menschen, der “die kleinstmöglichen Regeln und die größtmögliche Kritik ausdrückt” [...].¹²⁶

Der Existentialismus, welcher die Subjektivität und Kritik des Individuums verabsolutiert, fordert also einen Intellektuellen, der die “kleinstmöglichen Beschränkungen und die größtmögliche Kritikfähigkeit” hat und deshalb nicht institutionalisiert sein kann. Kawamura kritisiert an Sartre, daß er seine philosophisch hergeleitete Theorie mit einer Kritik am Parteiintellektuellen verbinde. In seiner Definition wird dieser zu einer Existenz, die durch Regeln eingeschränkt ist und gegenüber dem parteiunabhängigen, kritischen Intellek-

124 KAWAMURA 1967a: 9; 1967b: 53.

125 KAWAMURA 1967a: 10.

126 KAWAMURA 1967b: 54.

tuellen herabgesetzt. Laut Kawamura gibt es in Japan sehr viele Intellektuelle, die institutionell in der Gewerkschaft, der Friedens- und der Anti-Atombewegung sowie in Wissenschaftsvereinigungen gebunden sind und dennoch ihre Spontaneität ausleben können.¹²⁷ Gerade in letzter Zeit konstatiert Kawamura außerdem das Anwachsen engagierter, parteigebundener Intellektueller. Er räumt allerdings ein, daß man Sartres Standpunkt nicht gleichsetzen dürfe mit den Anti-Parteirevisionisten und Anti-Parteidogmatikern, welche die Partei von außen kritisieren, um diese zu schwächen und eine vereinte Aktion zu verhindern.

Kawamura zufolge liegt die Schwäche von Sartres Theorie also in erster Linie darin, daß sie sowohl seitens der Rechtskonservativen als Waffe verwendet werden konnte, um die Kraft der linken Bewegung und insbesondere der KPJ zu schwächen, als auch seitens der progressiven Intellektuellen, um die KPJ zu kritisieren.¹²⁸

In Anlehnung an Sartre entstand auch ein Aufsatz des Marxisten und Sowjetspezialisten Kikuchi Masanori, der einen mehrheitlich orthodox-marxistischen Standpunkt vertrat. Darin plädiert Kikuchi für eine Wiederbelebung einer aus den Fehlern der Vergangenheit lernenden Narodniki-Bewegung. Ein Hindernis für die Wiederbelebung der Bewegung sieht er in der Verbreitung der Allgemeinbildung und der Hebung des Lebensstandards des Volkes.¹²⁹ Bei den marxistischen Intellektuellen der Gegenwart machte er deshalb Degenerationerscheinungen aus: Er wirft ihnen vor, sich vom System vereinnahmen zu lassen, es sich in dieser Position bequem zu machen und sich dadurch vom Volk zu distanzieren. Außerdem moniert er an den japanischen Intellektuellen, daß sie zwar schnell mit Worten zur Hand seien und gerne über ihre Aufgabe diskutierten, diesen Worten jedoch keine Taten folgen ließen.¹³⁰ Die ehemals systemkritischen marxistischen Intellektuellen hätten heute verantwortungsvolle Stellen im System inne und ließen sich kaum mehr von den "Systemopportunisten" unterscheiden. Ihre Haltung zeige zunehmend reaktionäre Züge. Kikuchi zufolge handelt es sich bei diesem Typus um einen "legalen Marxisten" (*gōhō Marukusu shugisha*), respektive einen "falschen Marxisten" (*esehi-Marukusu shugisha*). Der wahre Intellektuelle müsse sich indes immer ge-

127 Ebenda: 54.

128 Ebenda: 50.

129 KIKUCHI 1967: 121.

130 Ebenda: 111.

gen das System stellen und nicht gegen das Volk. Hier liege seine “ewige Einsamkeit”¹³¹. Die Verwendung des Ausdrucks des “falschen” Marxisten und die Betonung der Einsamkeit desselben weisen klar darauf hin, daß Kikuchi sich in seiner Argumentation an Sartres Referate anlehnt. Von den gegenwärtigen marxistischen Intellektuellen fordert er, ihre passive Haltung aufzugeben, sich wieder voll in den Dienst des Volkes zu stellen und eine neue Narodniki-Bewegung einzuleiten.¹³²

2.3.3 Reaktionen des rechtskonservativen Lagers und Gegenreaktionen

Die heftigste Kritik an Sartres Vorträgen kam seitens der politischen Rechten auf, der sogenannten “Realisten”. Ihre Argumentationen machten deutlich, daß es ihnen in erster Linie um einen Angriff auf die Linksintellektuellen, die “Idealisten” ging, denen sie auch Sartre zurechneten. Es fand keinerlei fundierte Auseinandersetzung mit den Referaten statt, und ihre Aufsätze verloren sich mehrheitlich in Polemisierungen. Daß gerade die Realisten am allergischsten auf die Vorträge reagierten, ist nur zu verständlich: Sie waren es, die Sartre als “falsche Intellektuelle” demaskiert hatte.

Einer der engagiertesten Kritiker war der Soziologe Shimizu Ikutarō. Shimizu zählte in der unmittelbaren Nachkriegszeit zu den progressiven, sozialistisch gesinnten Kräften. Er engagierte sich in der Friedensbewegung und war im Widerstand gegen die amerikanischen Stützpunkte aktiv. Seit den fünfziger Jahren und insbesondere nach den Anpo-Unruhen zeigte er zusehends nationalistische, rechtspolitische Tendenzen und begann schließlich, den Marxismus heftig anzugreifen. Gegen Ende der sechziger Jahre bekundet er klar seinen Unmut über die marxistischen Theorien, welche die Aufgabe der Intellektuellen in ihrem Dienst an der Arbeiterklasse verorteten.¹³³ In dem Aufsatz “Chishikijin no kinō – Sarutoru shi no hatsugen ni yosete” 知識人の機能 – サルトル氏の発言によせて (Die Funktion des Intellektuellen – anlässlich Sartres Äußerungen) erklärt Shimizu seinen politischen Richtungswechsel mit der Haltung der KPJ während der Anpo-Unruhen gegen die radikalen Studenten, die ihm zufolge maßgeblich für das Scheitern der Bewegung verantwortlich zu machen war. Er verherrlicht den wirtschaftlichen Aufschwung Japans

131 Ebenda: 122.

132 Ebenda: 123.

133 SHIMIZU 1966a: 7; vgl. auch TAKAHASHI 1967: 6.

nach den Anpo-Unruhen und appelliert an die Intellektuellen, zur wirtschaftlichen Modernisierung beizutragen und hierfür ihre Fähigkeiten einzusetzen. Ihre Funktion definiert er somit nicht durch ihre Gesellschaftskritik, sondern ihre Fähigkeit, die Zukunft zu berechnen. Ausgehend von diesem Standpunkt kritisiert er Sartres Theorie als marxistisch-anachronistisch und auf die japanischen Verhältnisse nicht übertragbar:

Sartres Japanbesuch war zeitlich schlecht gewählt. Wenn man liest, wie er in marxistischer Manier die Position und die Aufgabe des Intelli als Dienst an der arbeitenden Klasse erörtert, fühlen wir nicht nur Ratlosigkeit, sondern schon fast bitteren Ärger.¹³⁴

Shimizu zufolge traf Sartres Verortung des Intellektuellen auf das Japan der 60er Jahre, das durch einen Zusammenbruch des Mythos einer Avantgarde und die Schwächung des Marxismus sowie durch ein starkes Wirtschaftswachstum, den Massenkonsum und die Zuspitzung der Außenpolitik geprägt war, nicht mehr zu.

Den zweiten Grund für die Distanz zwischen Sartre und Japan sieht Shimizu in dessen feindlicher Haltung gegenüber Wissenschaft und Technik. Dieser Vorwurf zeigt indes klar eine Fehlinterpretation. Ihm zufolge rekrutieren sich die Intellektuellen ja gerade aus diesen beiden Berufsgruppen.

Shimizus Kritik galt aber insbesondere Sartres Herleitung der Isolierung der Intellektuellen von der Arbeiterklasse aufgrund ihrer bürgerlichen Abstammung und ihrer daraus resultierenden Einsamkeit. In Japan, wo der Marxismus sich bereits abgenutzt habe, treffe die Schlußfolgerung, ihre Einsamkeit auf ihren kleinbürgerlichen Hintergrund zurückzuführen, nicht zu. Gleich wie Sakamoto, Hidaka oder Tsurumi weist Shimizu auf die ausgeprägte Klassenmobilität und den Umstand hin, daß viele Intellektuelle aus den von Sartre genannten "benachteiligten" Bevölkerungsschichten stammten. Das, was sie isolierte, ist Shimizu zufolge nicht ihre Herkunftsklasse, sondern ihre altmodische Feindseligkeit gegenüber Wissenschaft, Technik und Fortschritt. In der heutigen Zeit, in welcher auch die benachteiligten Schichten durch den technischen und wirtschaftlichen Fortschritt profitierten, habe Sartres Theorie keine Gültigkeit mehr. Hier verfängt sich Shimizu aber in Widersprüchen: Wenn sowohl Sartre als auch die japanischen Intellektuellen, wie Shimizu reklamiert, Wissenschaft und Technik gegenüber feindlich eingestellt sind, zeigt sich in diesem Punkt keine Distanz zwischen Japan und Sartre, sondern im Gegenteil

134 SHIMIZU 1966a: 7.

eine Verbindung. Aus folgendem Zitat wird nun klar, daß Shimizu unter dem Ausdruck *interi* in erster Linie die Marxisten versteht, die er als faul und träge diskreditiert:

Sartre weiß das vielleicht nicht, aber in Japan gibt es zu viele Intelli, die unfähig und träge sind, innerhalb ihres Fachgebiets überhaupt keine Arbeit verrichten und nur dann plötzlich aufwachen und sich zu Wort melden, wenn ein politisches Ereignis auftritt oder wenn jemand den Marxismus kritisiert. Ich denke, daß Sartres Japanbesuch den Effekt hatte, diese Leute durch Schmeicheleien zu bewegen.¹³⁵

Shimizu zufolge haben die Intellektuellen außer der von Sartre postulierten Verantwortung auch eine Verpflichtung gegenüber der Zukunft. Ihnen eignet das Vermögen, die Möglichkeiten der Wissenschaft und Technologie mit jenen der ganzen Menschheit (inklusive der benachteiligten Schichten) zu verbinden.¹³⁶ Der von Sartre gezeichnete *interi* ist Shimizu zufolge allerdings kein Intellektueller, der die Zukunft konstruktiv mitgestaltet, sondern ein außerhalb der Geschichtsgestaltung stehender Außenseiter. Da die Intellektuellen die Arbeit der Wissenschaftler und Techniker nicht anerkennen, haben sie auch keine Aussicht auf politische Macht, wünschen sich eine vage und unrealistische Zukunft und bellen die ohne sie gestaltete Geschichte aus der Ferne an. Dagegen fordert Shimizu Intellektuelle, die nicht als Außenseiter, sondern als Elite in die Geschichte eingehen.¹³⁷ Nur eine Partei, welche eine totale Vision für die Zukunft hat, könne sinnvollerweise gewählt werden. Indem die Intellektuellen einer Partei eine solche Vision geben, treten sie in die Geschichte ein. Shimizu bringt Sartre auf diese Weise in Verbindung zur Parteipolitik und fordert von den Intellektuellen, nicht als Anhängsel einer Partei zu handeln, sondern Möglichkeiten für die Zukunft vorzusehen und ihre Visionen den politischen Parteien zur Verfügung zu stellen.¹³⁸

Shimizus grundsätzlich eher polemischer, denn substanzieller Aufsatz fand seitens des progressiven Lagers zahlreiche Kritiker. Auf seiten der Realisten wurde seine Reaktion aber mehrheitlich positiv gewertet. Der Politologe Matsushita Keiichi fordert anlehnend an Shimizu die Verantwortung der Intellektuellen in einer Industriegesellschaft. Er weist darauf hin, daß

135 SHIMIZU 1966a: 7.

136 SHIMIZU 1966b:7.

137 Ebenda: 7.

138 Vgl. KAWAMURA 1967a: 14.

die Einheit der durch Wissenschaftler und andere Intellektuelle aufgebauten, nachkriegszeitlichen, aufklärerischen Demokratiebewegung durch das große Wirtschaftswachstum nach den Anpo-Unruhen zusammengebrochen sei. Er postuliert deshalb als Gegenmodell des “Volksintellektuellen” einen “regierungs-strategischen Intelli” (*seisakugata interī*), der die Industriegesellschaft durch sein Wissen vorantreibe.¹³⁹

Kritisch äußerte sich auch der Germanist Nishi Yoshiyuki. In dem Buchkapitel “‘Genjitsuteki chishikijin’ no yōgo – Sarutoru ni furetsutsu” 「現実的知識人」の擁護 – サルトルにふれつつ (Plädoyer für den realistischen Intellektuellen, in Anlehnung an Sartre) formuliert Nishi ironisch eine These gegen Sartres “Plädoyer für die Intellektuellen”. Wie der Titel bereits suggeriert, handelt es sich um eine Kritik der progressiven Intellektuellen im Namen des so genannten “realistischen Intellektuellen”. Nishi typisiert sie in “bürgernah” (*shimin shugiteki chishikijin*), “KPJ-” (*kyōsantō ni zokusuru chishikijin*) und “realistische” Intellektuelle (*genjitsu shugiteki chishikijin*). Unter die “bürgernahen”, die er den progressiven gleichsetzt, subsumiert er sowohl aus der Partei ausgetretene Marxisten wie Odagiri Hideo als auch Progressive wie Hidaka Rokurō oder Oda Makoto. Nishi kritisiert an Sartre, in erster Linie die “bürgernahen” zu bezeichnen, und moniert, Sartre definiere im Namen einer Theorie, die auf das Wesen des Intellektuellen als solchen ziele, zumindest im Fall Japans lediglich einen Teil, und das auch noch falsch.¹⁴⁰ Wie Shimizu betont Nishi, in Japan könne nicht von der Einsamkeit der Progressiven gesprochen werden, da diese zwar von der herrschenden Klasse, nicht aber von der Arbeiterklasse mit Argwohn betrachtet würden.¹⁴¹ Nishi bezeichnet die Progressiven im Gegenteil als gesellschaftlich etabliert, politisch aktiv und maßgeblich in den Massenmedien präsent. Unter ihnen, so bemerkt er, befänden sich zahlreiche, wie Oda Makoto oder Kaikō Takeshi, die sich als Medienintellektuelle engagieren und eine Organisation der Massen postulieren:

[Betrachtet man] die Teach-ins, die seit letztem Jahr gegen den Krieg der Amerikaner in Vietnam abgehalten werden, die Aktivitäten der Beheiren¹⁴² und die Diskussionsrunden mit Sartre, dann kann nicht von einem Stadium der “Ein-

139 Vgl. ebenda: 15.

140 NISHI 1967: 12.

141 Ebenda: 8–9.

142 べ平連 (Vereinigung für den Frieden in Vietnam): Im Jahr 1964 von den beiden Literaten Oda Makoto und Takeda Taijun gegründete Friedensorganisation, die sich gegen den Vietnamkrieg engagierte und sich durch eine offene Organisationsstruktur auszeichnete.

samkeit“ der Intellektuellen gesprochen werden. Besonders geschäftige Leute wie Kaikō Takeshi oder Oda Makoto rennen hierhin und dorthin, schreiben, plappern, organisieren Demonstrationen, treten im Fernsehen auf, und insbesondere Oda Makoto veranstaltet, sobald Leute aus dem Ausland kommen, Diskussionsrunden [...].

Sartre sagte in der Pressekonferenz anlässlich seiner Ankunft in Japan: “Ich habe als Thema der Vorträge das Problem der Intellektuellen gewählt, weil ich die kritisierten und angegriffenen japanischen Intellektuellen unterstützen möchte”. Aber diese kritisierten und angegriffenen einsamen Intellektuellen gibt es nirgends. [...] Es kann ja wohl nicht sein, daß Sartre hergekommen ist, um Shimizu Ikutarō, der meines Erachtens derzeit “einsam” ist, oder die realistischen Intellektuellen, welche “Kritik und Angriffen” ausgesetzt sind, zu unterstützen. Geschweige denn, daß er zur Aufmunterung des an der Partei klebenden Ueda Kōichirō gekommen ist. Wenn dem so ist: für wen hat Sartre denn die Seinsweise des Intellektuellen gepredigt, und um wen zu “unterstützen” ist er gekommen?¹⁴³

Nishi zufolge sind also nur die konservativ-reaktionären, “realistischen” Intellektuellen wie Shimizu Ikutarō einsam, der von der herrschenden Klasse mit Argwohn und von der Arbeiterklasse als Verräter betrachtet werde.¹⁴⁴ Nishi klagt auf diese Weise die bürgernahen, progressiven Kräfte als Medienintellektuelle an. Diese vermarkteten sich selbst als einsam und marginalisiert, beklagten gegenüber ausländischen Besuchern ihre mißliche Lage und vermittelten auf diese Weise im Ausland einen falschen Eindruck der realen Situation japanischer Intellektueller.¹⁴⁵ Nishi suggeriert, daß Sartres Theorie des “einsamen Intellektuellen” bewußt auf Japan zugeschnitten und von den progressiven Intellektuellen eigenhändig im Vorfeld von Sartres Besuch nahegelegt worden sei, wobei er insbesondere Oda Makoto als Hauptverdächtigen nennt.¹⁴⁶

143 Ebenda: 15–16.

144 Ebenda: 13. Bemerkenswert ist hierbei, daß Nishi die Formulierung umkehrt: Während Sartre davon spricht, daß die Intellektuellen von der “herrschenden Klasse als Verräter” und von der “Arbeiterklasse mit Argwohn” betrachtet werden, spricht Nishi davon, daß Shimizu Ikutarō von der “herrschenden Klasse mit Argwohn” und von der “Arbeiterklasse als Verräter betrachtet werde. Schon hierdurch wird klar, daß Sartres Definition des Intellektuellen auf keinen Fall auf (konvertierte) Rechtskonservative wie Shimizu zutreffen kann.

145 Ebenda: 17–18; vgl. auch KAWAMURA 1967a: 52–53; MURAMATSU 1967.

146 NISHI 1967: 9.

Abschließend hält Nishi fest, daß in Sartres Definition, die ausdrücklich nur einen Linksintellektuellen als wahren anerkennt, ein Großteil der japanischen Intellektuellen – progressive wie Oda Makoto oder Ōe Kenzaburō, die nicht im eigentlichen Sinne dem linken Lager zugerechnet werden können, eingeschlossen – dem Typus des “falschen” zugerechnet werden müßte. Nishi fordert deshalb dazu auf, indem er Ōe Kenzaburōs Worte umdreht, die “bürgernahen Intellektuellen noch einmal wissenschaftlich” zu kritisieren.¹⁴⁷

Neben Shimizu Ikutarō und Nishi Yoshiyuki äußerte sich insbesondere der Romanist Muramatsu Takeshi kritisch zu Sartres Theorie. Muramatsu zählt ebenfalls zum konservativen Flügel. In seinen Aufsätzen kritisiert er die Friedensbewegung der “progressiven Intellektuellen”, wettet gegen Sozialismus und Kommunismus und bezichtigt sie als Schutzbefohlene der USA. In einer Gesprächsrunde anläßlich Sartres Japanbesuchs beklagte Muramatsu dessen allzu starke Politisierung.¹⁴⁸ Detaillierter äußert er sich zur Problematik in dem Aufsatz “Sarutoru e no hanron – miryoku nai kōshikiron” サルトルへの反論 – 魅力ない公式論 (Widerspruch gegen Sartre – ein reizloser Formalismus). Darin wirft er Sartre vor, eine unoriginelle klassisch-marxistische Intellektuellentheorie formuliert zu haben.¹⁴⁹ In einer Buchbesprechung über Nishi Yoshiyukis Monographie *Sengo no chishikijin* äußert er sich zudem sympathisierend mit Nishis Kritik an Sartres Referaten, bezweifelt ebenfalls eine Übertragbarkeit von Sartres Theorie auf Japan und beklagt wie Nishi die Marginalisierung und Isolation der “Realisten”.¹⁵⁰ Muramatsu bemängelt in diesem Zusammenhang die Tendenz der Japaner, Strömungen aus dem Ausland allzu bereitwillig aufzunehmen.

Die Kritiken an Sartres Vorträgen seitens des rechtskonservativen Lagers, führten zu Gegenreaktionen, die in erster Linie gegen Shimizu gerichtet waren. Der Philosophieprofessor Ichii Saburō etwa moniert, Shimizus Einlassung sei lediglich eine emotionale Reaktion auf seine eigene Niederlageerklärung und Ausdruck der Resignation als Folge seiner Erfahrungen in den Anpo-Unruhen. Shimizus Lobgesang auf Technik und Wissenschaft hält Ichii entgegen, diese Verherrlichung sei ein Produkt des aufklärerischen Denkens des 18. Jahrhunderts. In der heutigen, durch die Atombombe bedrohten Zeit sei nicht Sartres

147 Ebenda: 48.

148 MURAMATSU, in SHIRAI et al. 1966: 149.

149 MURAMATSU 1966: 7.

150 MURAMATSU 1967.

Sicht auf die Wissenschaft, sondern im Gegenteil die unkritische Sicht auf Wissenschaft und Technik durch eine rosafarbene Brille als altmodisch und bedenklich anzusehen. Er wirft Shimizu deshalb vor, aktuelle Probleme wie die Bedrohung durch die Kernwaffen oder den Vietnamkrieg zu wenig zu hinterfragen. Ichii zufolge konnten sich nur Intellektuelle, die der von Sartre definierten Einsamkeit nicht entsprachen, über Sartres Theorie ärgern.¹⁵¹

Eine heftige Kritik an Shimizus Polemik formuliert Kawamura Nozomu. Er bezeichnet ihn als „System-Intellektuellen“ (*taiseiteki chishikijin*) und „Wachhund“ der Regierung, respektive der amerikanisch-japanischen reaktionären Kräfte und lastet ihm an, die von Sartre vermerkten „Techniker“, die „Beamten des Überbaus“, aktiv zu unterstützen. Den Zweck seiner Polemik sieht er in einem Angriff auf die Progressiven, die sich gegen den Vietnamkrieg engagierten, mit dem Ziel, ihre vereinte Aktion zu schwächen. Der Wachhund Shimizu, so Kawamuras Fazit, habe nicht einmal den Funken eines Verstandes und Gewissens als Intellektueller.¹⁵² Die starken antimarxistischen Tendenzen in zahlreichen Kritiken an Sartres Referaten von seiten des Journalismus und der reaktionären Intellektuellen dienten laut Kawamura in erster Linie dazu, die Aktivitäten der Vietnamkriegsgegner anzugreifen: Mittels dieser Beschreibung sollten die Kriegsgegner und Kernkraftgegner verleumdet und die einheitlichen Aktivitäten der Intellektuellen gespalten werden.¹⁵³ Nebst Shimizu Ikutarō und Muramatsu Takeshi bemängelt Kawamura auch sogenannte Rechtskonservative wie Fukuda Tsuneari, Hayashi Fusao und Mishima Yukio.¹⁵⁴

Kawamura zufolge verbreiteten die reaktionären Intellektuellen der sechziger Jahre eine antikommunistische Demagogie, die die Einheit der aktiven Intellektuellen spalten sollte, und mißbrauchten Sartres Vorträge, um die KPJ anzugreifen:

Das Wesen der Angriffe seitens der Rechten gegen Sartres Intellektuellentheorie ist nichts anderes als eine Strategie zur Spaltung der gewissenhaften Intellektuellen, welche sich um eine einheitliche weltanschauliche und perspektivische Unterschiede transzendierende Aktion und Einheitsfront bemühen. Seine Intellektuellentheorie trennt die Intellektuellen vom Kampf der Arbeiterklasse

151 Ichii 1966, 7.

152 KAWAMURA 1966: 94.

153 KAWAMURA 1967a: 46.

154 Ebenda: 58.

und des breiten, durch die Avantgardepartei angeführten Volkes und erfüllt deshalb lediglich die Aufgabe, die Intellektuellen zu "Wachhunden" der japanisch-amerikanischen reaktionären Kräfte zu machen.¹⁵⁵

Kawamuras Spitze richtet sich auch gegen Nishi Yoshiyuki, dem er vorwirft, ein Plädoyer für den falschen Intellektuellen gehalten und die engagierten, gesellschaftskritischen Kräfte als sozial nicht anerkannt, medienheischend und vulgär dargestellt zu haben.¹⁵⁶

Kawamura nimmt jedoch auch die progressiven Intellektuellen nicht von seiner Kritik aus. Ihnen wirft er vor, eine Solidarität der Intellektuellen unter Ausschluß von Mitgliedern der KPJ zu proklamieren. Kawamuras Unmut richtet sich insbesondere gegen Odagiri Hideo, der Ende 1966 in Anlehnung an Sartres Referate mit solchen Forderungen seinerseits eine Debatte ausgelöst hatte.¹⁵⁷

3. Zusammenfassung, Analyse und Schlußbetrachtungen

Sartres Referate "Plaidoyer pour les intellectuels" lösten unter der japanischen Intelligenz eine Debatte aus, in welcher sowohl über ihre Aussagen als solche als auch über die Aufgabe und Funktion des Intellektuellen diskutiert wurde. Hierin manifestieren sich deutlich die Oppositionslager und Animositäten im intellektuellen Feld am Ende der sechziger Jahre zwischen dem rechtskonservativen Lager der "Realisten" und dem linksprogressiven der "Idealisten", die sich nach den Anpo-Unruhen als Oppositionsgruppen herausgebildet hatten. Als dritte Gruppe traten die Kommunisten in Erscheinung, die zu diesem Zeitpunkt jedoch bereits stark an Macht eingebüßt hatten. Die "Idealisten" lobten Sartres "Plaidoyer" als Werk, das die Hauptaufgaben der Intellektuellen bestimmte, und kritisierten die "Realisten" als "falsche Intellektuelle". Sie wiesen aber auch kritisch auf die Unterschiede zwischen der französischen und der japanischen Situation hin und hinterfragten eine unangepaßte Übertragung auf Japan. Die Kommunisten äußerten sich grundsätzlich befürwortend, kritisierten aber Sartres Distanzierung vom Parteiintellektuellen. Die Realisten

155 Ebenda: 17.

156 Ebenda: 52–53.

157 ODAGIRI 2002a [1967], 2000b [1966].

sten betrachteten die Theorielastigkeit und Komplexität als “idealistisch” und abgedroschen marxistisch. Zwischen diesen drei Fraktionen zeigte sich ein Kampf um kulturelles Kapital, wobei die Divergenzen zwischen dem konservativen und dem linken, die Progressiven und Kommunisten umfassenden Lager deutlich ausgeprägter waren als innerhalb des linken Lagers zwischen der linksprogressiven und der kommunistischen Fraktion. Die Debatte offenbarte eine Marginalisierung der Kommunisten, die bestrebt waren, einen Anschluß an die parteiunabhängigen linken Fraktionen zu finden. Im Gegensatz dazu zeigten sich auf seiten des progressiven Lagers eine klare Distanzierung von den Kommunisten und der Versuch, sich unter deren Ausschluß als Intellektuelle zu solidarisieren und zu organisieren.

Die Machtkämpfe im intellektuellen Feld manifestierten sich in der Begrifflichkeit und den damit assoziierten “konnotativen Merkmalen”, die diskursiv als rhetorische Kampfwörter¹⁵⁸ eingesetzt wurden. In der Debatte dominierte die Begrifflichkeit *chishikijin*. Die Kommunisten benutzten parallel dazu zuweilen noch den Terminus *chishikisō* (Intellektuellenschicht). Des weiteren tauchte auch der Ausdruck *interi* relativ häufig auf. Tendenziell war dieser allerdings eher im journalistischen Sprachgebrauch und im rechtskonservativen Lager verbreitet, wobei er leicht spöttisch unterlegt wurde. Die Rechtskonservativen verwendeten ihn mit Vorliebe zur abschätzigen Bezeichnung der “Idealisten”. Die Wörter *interigencha* (Intelligenzija) und vor allem *chishiki kaikyū* (Intelligenzklasse) tauchten in der Diskussion, im Gegensatz zu früheren Auseinandersetzungen, so gut wie nicht mehr auf.

In der Debatte zeigten sich deutliche Tendenzen zu Oppositionsbegriffsbildungen. Gegenüber standen sich die “progressiven” (*shinpoteki*) und die “konservativen” (*hoshuteki*), die “systemkritischen” (*hantaiseiteki*) und die “systemischen” (*taiseiteki*) und natürlich die “idealistischen” (*risō shugiteki*) und die “realistischen” (*genjitsu shugiteki*) Intellektuellen:

Linksintellektuelle (Idealisten)

risō shugiteki chishikijin 理想主義的知識人
shinpoteki chishikijin 進歩的知識人
hantaiseiteki chishikijin 反体制的知識人

Rechtsintellektuelle (Realisten)

genjitsu shugiteki chishikijin 現実主義的知識人
hoshuteki chishikijin 保守的知識人
taiseiteki chishikijin 体制的知識人

Die verwendeten Konnotationsbegriffe dienten in erster Linie der Diffamierung des Gegenlagers, seltener auch zur positiven Selbstbezeichnung. Dem-

158 Vgl. BERING 1978: 16–17.

entsprechend wurden sie entweder negativ oder positiv aufgeladen. Die “Realisten” kritisierten die “Idealisten” als “progressiv”, “systemkritisch”, “gewissenhaft”, “vernünftig” und “idealistisch” und lobten sich selbst als “realistisch”. Die Idealisten auf der anderen Seite kritisierten die Realisten als “konservativ”, “systemisch” und “reaktionär” und charakterisierten sich selbst als “progressiv”, “gewissenhaft” und “kritisch”. Gewisse Konnotationen waren indes einseitig aufgeladen: Das Merkmal “reaktionär” war nur negativ besetzt und wurde von den Realisten dementsprechend nicht als Selbstbezeichnung verwendet. Die Ausdrücke “idealistisch” und “systemisch” wurden entweder als Negativbezeichnungen oder neutral-beschreibend gebraucht. Dem Merkmal “realistisch” schließlich eignete mehrheitlich eine positive oder allenfalls beschreibende Konnotation.

In den Machtkämpfen zwischen diesen Gruppierungen bildeten Sartres Referate gleichsam den “Zankapfel”: Die verschiedenen Lager machten sich einzelne Elemente zunutze, um den Gegner zu kritisieren oder sich selbst im intellektuellen Feld zu positionieren. Sartre wurde je nach Position als “progressiv”, “idealistisch”, “marxistisch” oder als “individualistisch” kritisiert. Während die Progressiven versuchten, mit Bezug auf Sartres Kritik am institutionellen, parteigebundenen Intellektuellen die Kommunisten auszuspielen, kritisierten die Rechtskonservativen die marxistischen Elemente in den Referaten als veraltet und verwendeten sie als Waffe, um die Marxisten anzugreifen. Die Progressiven und die Kommunisten wiederum zogen mit Sartres Kritik am “falschen Intellektuellen” gegen die “Realisten” ins Feld und kritisierten diese ihrerseits als “falsche”. In der Diskussion zeigte sich eine paranoide Haltung der Kommunisten, die sich von allen Seiten angegriffen und mißverstanden sahen. Daneben traten auch Techniker, Naturwissenschaftler, Wissenschaftler und Manager auf den Plan, die sich nebst den Realisten ebenfalls als “falsche Intellektuelle”, als dem System zuspieldende “Technokraten” angegriffen fühlten und diskursiv versuchten, ihre Position aufzuwerten.

Bezüglich der Funktion und der Aufgaben, die dem Intellektuellen anvertraut wurden, zeigte sich zwischen dem linken und dem rechten Lager ebenfalls eine deutliche Diskrepanz. Trotz einer gewissen Resignation, die sich nach den Anpo-Unruhen unter den progressiven Gruppierungen breit gemacht hatte, engagierten sich nach 1960 zahlreiche “fortschrittliche Intellektuelle” in der Anti-Atombewegung, der Bürgerrechtsbewegung, der Friedensbewegung und im Kampf gegen die US-Hegemonie in Japan, insbesondere gegen die Militärstützpunkte im Land.¹⁵⁹ Diese Forderungen zeigten sich auch in der Debatte rund um Sartres “Plaidoyer”.

Wenig konkrete Ideen bezüglich der Verantwortung der Intellektuellen zeigten sich seitens der KPJ-nahen Marxisten. Sie erschöpften sich mehrheitlich in Klagen darüber, von den progressiven Kräften ausgeschlossen zu werden. Die Kommunisten sahen die Aufgabe der Intellektuellen in erster Linie in einem Kampf gegen den US-Imperialismus und den Monopolkapitalismus. Forderungen nach einem Dienst am Volk und einer Verbindung mit dem Volk traten dagegen zunehmend in den Hintergrund, was vermutlich zu einem wesentlichen Teil mit dem hohen Wirtschaftswachstum der sechziger Jahre in Zusammenhang stand und mit einer damit einhergehenden Aufwertung des Lebensstandards auch der unteren Schichten.

Das rechtskonservative Lager, das insbesondere nach den Anpo-Unruhen im intellektuellen Feld erstarkte, kritisierte die Forderungen der Linken als “unrealistisch” und “idealistisch” und forderte einen gemäßigten Intellektuellen, der sein Denken nicht nach universalistischen Idealen ausrichte, sondern innerhalb realistischer Möglichkeiten Veränderungen anstrebe. Betont wurde hierbei insbesondere der Dienst am wirtschaftlichen und technischen Fortschritt. Selbstredend wurde der technischen Intelligenz eine maßgebliche Verantwortung zugewiesen. Wie sich die Techniker aber konkret als “Intellektuelle” und nicht lediglich als “Techniker” engagieren sollten, blieb in der Diskussion weitgehend ungeklärt.

Obwohl das Verhältnis zwischen Schriftsteller und Intellektuellen ein Kernthema des “*Plaidoyer pour les intellectuels*” darstellt, wurde die Aufgabe des Schriftstellers als Intellektueller in der Debatte lediglich am Rande thematisiert. Außer den Spezialisten, die Sartres Definition rein philosophisch analysierten, äußerten sich nur Abe Kōbō und Ōe Kenzaburō relativ detailliert, wobei sie keinerlei konkrete Handlungsanleitungen für literarisches Engagement formulierten. Die lauen Reaktionen seitens der Literaten verweisen einerseits auf ein Schwinden von Sartres Einfluß im literarischen Feld Japans, andererseits auf Machteinbußen des literarischen innerhalb des intellektuellen Feldes. Angesichts der politischen Ereignisse Ende der sechziger Jahre war weniger literarisches, sondern politisches Engagement gefragt.

Da Sartre die Zerrissenheit und Einsamkeit des Intellektuellen in seinen Referaten angesprochen hatte, bildeten sie einen wesentlichen Bestandteil der Debatte. Die Vertreter des progressiven Lagers zeigten sich mit der Definition mehrheitlich einverstanden, hinterfragten aber deren Anwendbarkeit auf die

159 Zum politischen Engagement der Intellektuellen in den sechziger Jahren siehe KOSCHMANN (1993).

japanischen Verhältnisse, da ihnen zufolge in Japan die Intellektuellen nicht lediglich aus der Mittelklasse rekrutiert wurden. Betont wurde auf Seiten der Progressiven deshalb nicht die Herkunftsklasse, sondern das Spezifikum des an eine Organisation gebundenen Intellektuellen. Zerrissenheit wurde deshalb als Widerspruch zwischen dem wissenschaftlichen Denken und den Interessen des Staates oder der Institution oder als Zerrissenheit zwischen einer internationalen Ausbildung und einer nationalen Gesinnung verstanden. In der engen institutionellen Verflechtung der Intellektuellen wurde der größte Unterschied zu Frankreich und in einem weiteren Sinn zu Europa gesehen.¹⁶⁰ Sartres Theorie der Zerrissenheit und Einsamkeit kam insbesondere seitens des konservativen Lagers unter heftigen Beschuß. Da sie sich von ihm als "falsche Intellektuelle" angegriffen wähnten, versuchten sie, den Spieß umzudrehen, und erklärten sich selbst als "einsam" und gesellschaftlich marginalisiert.

Die Debatte, die sich um Sartres Referate entfachte, verdeutlicht einerseits die große Aufmerksamkeit, die er noch Ende der sechziger Jahre in Japans genoß. Die mehrheitlich kritischen Reaktionen kündigten jedoch bereits das Ende einer breiten Rezeption Sartres und des von ihm verkörperten Ideals des universellen Intellektuellen an. Trotz der mehrheitlich kritischen Stellungnahmen ist dennoch bemerkenswert, daß die Debatte um sein "Plaidoyer" die einzige selbstreferenzielle Auseinandersetzung um die Aufgabe und Funktion des Intellektuellen zwischen 1920 und 1970 ist, die erstens durch ein Referat und zweitens durch einen Ausländer ausgelöst wurde.

Sartres Besuch markiert einen letzten Höhepunkt der Rezeption. Nach 1970 nahm das öffentliche Interesse relativ rapide ab. Im Jahr 1980, im Todesjahr, und selbst noch in den Jahren 2000 und 2005, im zwanzigsten Todesjahr und hundertsten Geburtsjahr, wurde er noch gewürdigt. Heute ist er indes nicht mehr im Fokus des intellektuellen Interesses. Wohl findet nach wie vor eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihm und seinem Werk statt. Führend sind hierbei Philosophen wie Ebisaka Takeshi, Ishizaki Harumi, Sawada

160 Hier offenbaren sich indes Mißverständnisse bezüglich Sartres Intellektuellentheorie: Erstens definierte Sartre die Zerrissenheit des Intellektuellen nicht wie die traditionelle marxistische Theorie als Klassenzerrissenheit von Vertretern der Mittelklasse respektive des Kleinbürgertums mit der Arbeiterklasse und der Bourgeoisie, sondern als Zerrissenheit zwischen seinen universalistischen Forschungsmethoden und der partikularistischen Anwendung derselben. Zweitens definierte Sartre den Intellektuellen nicht lediglich soziostrukturell als Bildungsschicht, sondern kognitiv durch das Bewußtsein seiner Widersprüche sowie funktional durch die Rolle, die er für die Gesellschaft spielt, wenn das Bedürfnis, seine eigenen Widersprüche aufzulösen, ihn zur Handlung drängt.

Nao und der bereits erwähnte Suzuki Michihiko. Japan verfügt zudem über eine aktive Sartre-Gesellschaft. Doch bei der jungen Generation stoßen sein Name sowie der Begriff Existentialismus zuweilen auf völlige Unkenntnis. Das Interesse am Sartre'schen Denken, das bis Ende der sechziger Jahre anhielt, kann aber als erstaunlich langwährend angesehen werden. Dies steht im Zusammenhang mit der innen- und außenpolitischen Situation, insbesondere mit der konfliktreichen Auseinandersetzung mit den USA, die sich erst Anfang der siebziger Jahre entspannte.

Der relativ rasche Prestigeverlust Sartres nach 1970 hängt gleichermaßen mit diversen politischen und geistesgeschichtlichen Faktoren zusammen. Mit der Niederschlagung der Studentenbewegung, dem Ende des Vietnamkrieges und dem politischen Rückzug der USA, markiert durch die Rückgabe Okinawas 1972, verlor die japanische Linke rasch an Einfluß. Damit einhergehend verschwand auch die Nachfrage nach einem imperialismuskritischen Linksinтеллектуellen, wie er von Sartre verkörpert wurde. Wie Katō Shūichi betont, war zudem infolge des rasanten Wirtschaftswachstums der sechziger Jahre der Wunsch nach einem intellektuellen Erbe der westlichen Kultur vorerst gestillt: man verlangte nicht mehr nach Vorbildern.¹⁶¹ Die Sartre-Rezeption steht folglich in enger Beziehung zur Blütezeit der politischen Linken sowie zu den Widerstandsbewegungen gegen die US-Hegemonie. In diesem Sinne fällt sie mit der Nachkriegszeit, wenn man deren Ende auf das Jahr 1972/1973 datiert, zusammen.¹⁶²

Ein weiterer Grund für den Prestigeverlust Sartres und seiner Subjektphilosophie gründet zudem im Aufkommen des Strukturalismus in den sech-

161 KATŌ 1991.

162 Historiker, aber auch Literaturwissenschaftler haben das Ende der japanischen Nachkriegszeit verschiedentlich festgelegt. 1950, mit dem Beginn des Koreakrieges (Ara, in: HONDA Shūgo et al. 1953: 1), 1952, markiert durch den Vertrag von San Francisco, 1956, gekennzeichnet durch den Beginn der Parlamentsmehrheit der Liberaldemokratischen Partei und Konsolidierung der Kommunistischen Partei als Oppositionspartei, sowie durch einen zeitgleiche wirtschaftliche Erholung, welche das Wirtschafts-Weißbuch dazu animierte, das Ende der Nachkriegszeit zu verkünden. Die Inspiration hierzu kam vom Literaturkritiker Nakano Yoshio, der kurz zuvor, anlehnend an die veränderte Situation in Folge des Korea-Krieges das Ende der Nachkriegszeit verkündet hatte (NAKANO 1956). Weitere mögliche Daten für das Ende der Nachkriegszeit sind: 1964, Durchführungsjahr der olympischen Spiele in Japan, was eine Wiederzugehörigkeit zur internationalen Gemeinschaft markierte, 1968, symbolisiert durch die verlorene Pax Americana in Vietnam und die amerikanische Schuldenkrise (vgl. BARSHAY: 1998: 316), 1972/1973, einhergehend mit der Rückgabe von Okinawa und der Ölkrise, sowie 1989, dem Todesjahr von Kaiser Hirohito und dem offiziellen Ende des Kalten Krieges.

ziger Jahren: Unter den heftigen Attacken, denen er durch dessen Vertreter ausgesetzt war, ging seine Hegemonie im intellektuellen Feld Frankreichs und in der Folge auch Japans zu Ende. Zur gleichen Zeit kam auch sein Konzept des universellen Intellektuellen unter Beschuß. Der Universalitätsanspruch des klassischen Typus des modernen französischen Intellektuellen wurde im Zuge der Spezialisierung zusehends legitimierungsbedürftig.¹⁶³ Diese Tendenzen fanden sich auch in Japan: Ende der sechziger Jahre verschwand allmählich der von Sartre repräsentierte universelle, in erster Linie vom Schriftsteller-Philosophen verkörperte Typ, um neu aufkommenden Forderungen nach einem spezialisierten Intellektuellen Platz zu machen. Die Parallelen im japanischen und französischen Diskurs weisen auf eine zunehmend globalisierte Welt hin, in der Probleme und die damit zusammenhängenden Debatten zusehends einander ähneln.

Die Kritik, die Sartres Theorie in Frankreich und Japan erfuhr, bestätigt paradigmatisch seine eigene Theorie: Der Intellektuelle engagiert sich für universelle, gesellschaftsübergreifende Ideale und wird schließlich dafür kritisiert, indem sein Handeln entweder als Einmischung oder als wirkungslos diffamiert wird. Das Dilemma der "Einsamkeit", das auch im Zentrum von Sartres Theorie steht, bildet somit gleichsam den Anfang als auch den Schluß des japanischen Diskurses der Zwischen- und Nachkriegszeit, der 1922 mit Arishimas "Manifest" seinen Anfang genommen hatte.

Nicht ganz zufällig führten Sartres Definition des Intellektuellen als "zerrissenes Bewußtsein" aufgrund der Diskrepanz zwischen seinen Idealen und seiner eigenen Situation sowie seine Forderungen nach einer ständigen Hinterfragung des von ihm als bürgerlich definierten Denkers Ende der sechziger Jahre nicht lediglich zu einer Intellektuellendebatte, sondern auch zu einer Neubewertung Arishima Takeos. Im Jahr 1967, also kurz nach Sartres Japanbesuch, veröffentlichte Yasukawa Sadao die Monographie *Arishima Takeo ron* 有島武

163 In Frankreich war es insbesondere Michel Foucault, der Sartres Konzept kritisierte. Er forderte dazu auf, sich von dem Sartre'schen Mythos des universellen Intellektuellen zu verabschieden und sich auf dem Feld spezieller Kompetenzen in den Diskurs einzubringen: In Absetzung zu Sartre, den er als anachronistisch diffamierte, entwickelte er ein Gegenkonzept des spezialisierten (*intellectuel spécifique*) oder lokalen Intellektuellen (*intellectuel local*), der seine Autorität im spezifischen Feld seiner Spezialisierung einsetzt (FOUCAULT: 1978). Ein Gegenmodell zum Sartre'schen Modell formulierte auch Pierre Bourdieu. Mit Foucault verbindet ihn, wie Lothar Peter bemerkt, sein Postulat der fachlichen Spezialisierung des Wissenschaftlers sowie das Bemühen, die Strategien symbolischer Herrschaft zu dekonstruieren, was fachliche Kompetenz und Professionalität voraussetzt. Bourdieu hielt aber im Gegensatz zu Foucault an einem universalistischen Begriff von Wahrheit fest und betrachtete ihn nicht nur als Konstrukt von Machtdiskursen (vgl. PETER 2007: 34–35).

郎論 (Abhandlung über Arishima Takeo), in welcher er Arishimas “Manifest” in Bezug zu Sartres Theorie stellt. Darin beschreibt Yasukawa Sartre als Denker, der durch sein “Plaidoyer” die Antinomie zwischen dem Individuum und der Gesellschaft zu transzendieren vermochte, im Gegensatz zu Arishima, der an dieser zerbrochen war.¹⁶⁴

Sartre und Arishima glichen sich in der Erkenntnis, daß in dieser Welt die Praxis wichtiger sei als das Denken, und in der Einsicht, daß ein Wechsel von der Bourgeoisie zur Arbeiterklasse nicht möglich sei. Zwischen Arishima und Sartre bestand jedoch, wie auch die Literaturprofessorin Kim Choon Mie vermerkt, ein wesentlicher Unterschied: Während Sartre von der Bourgeoisie eine auf Selbstreflexion beruhende Wandlung zur Praxis, eine Solidarisierung mit der Arbeiterklasse und einen Kampf gegen die eigene Klasse, die Bourgeoisie, forderte, erschöpften sich Arishimas Forderungen in reiner Selbstnegation ohne positive Alternativen. Er konnte deshalb seine Widersprüche nur durch seinen Freitod überwinden. Er war ein Idealist, der an seinen Idealen, respektive an der Unfähigkeit, Denken in die Praxis umzusetzen, zerbrach. Obwohl auch Sartre den Intellektuellen grundsätzlich als einsam sah, ist er selbst die Verkörperung von Denken und Praxis. Kim sieht eine solche bei der japanischen Intelligenz bis ins Jahr 1993 nicht verwirklicht. Kawakami Hajime zitierend, appelliert sie an die japanischen Intellektuellen, einen kritischen Geist zu entwickeln:

[...] Kawakami Hajime sagte in [dem Aufsatz] “Kojin shugisha to shakai shugi sha” (Individualisten und Sozialisten) (*Kaizō* 1922.5), der durch [Arishimas] “Ein Manifest” angeregt worden war: “Sollen wir uns in dieser Zeit zurückziehen und uns unserer Selbstkultivierung hingeben? Oder sollten wir, wenn es auch nur geringfügig ist, unsere Kraft darin investieren, das bereits angeeignete Wissen zu verteilen? Wahrscheinlich ist dies eine Frage, die letztlich von der Wesensart des Menschen entschieden werden muß.” Dem ist zwar so, aber als Ausländerin, die Japan von außen sieht, höre ich dennoch nicht auf, mir zu wünschen, daß in Japan kritische Intellektuelle, welche das Denken mit der Praxis vereinigen und die Menschheit und den Kosmos im Blickfeld haben, zunehmen werden.¹⁶⁵

Hier kann abschließend festgehalten werden, daß die ausführliche, selbstreferenzielle Auseinandersetzung japanischer Intellektueller mit der eigenen gesellschaftlichen Rolle zwar bezeugt, daß Japan über eine sich selbst beob-

164 YASUKAWA (1978 [1967]: 403–404.

165 KIM 1993: 23.

achtende Intellektuellenschicht in der Camus'schen Definition, als "Mensch, dessen Geist sich selbst beobachtet", verfügt. Diese Tendenzen zeigen sich auch klar in der Diskussion, die sich um Sartres "Plaidoyer" entfachte. Die Debatte veranschaulicht aber auch, daß die Intellektuellen – zumindest Ende der sechziger Jahre – kaum versuchten, sich konstruktiv zu solidarisieren. Die Diskussion war im Gegenteil überschattet von den Bestrebungen der verschiedenen ideologischen Lager, sich gegenseitig zu schwächen. Was am japanischen Intellektuellendiskurs indes dennoch geschätzt werden sollte, ist die Diskussionsbereitschaft über ideologische Gräben hinweg: Die Kommunikation zwischen Intellektuellen durch das Medium des Textes, die sich auch deutlich in der Debatte um Sartres "Plaidoyer" manifestierte und in einer hoch entwickelten Schreibkultur gipfelte, dürfte in der Literatur weltweit ihresgleichen suchen. Diese schriftliche Debattenkultur offenbarte einen dialektischen Erkenntnisprozeß, der viel Potential in sich birgt.

Der Intellektuelle hat die Aufgabe, die Welt kritisch zu hinterfragen und Beziehungen zum Wissen, das er von dieser hat, herzustellen. Intellektualität braucht deshalb auch immer kritische Distanz, um darauf aufbauend "Gegentwürfe" zu schaffen. Um diese zu formulieren, bedarf es der Diskursfreiheit. Diese ist in Japan weitgehend gegeben. Es bleibt, den Schritt zu tun zum Bewußtsein, daß die andere, mögliche Welt nicht eine der unerreichbaren Wünsche ist, sondern dieser unserer Welt inhärent. Sartre spielte diesen Glauben an individuelle Verantwortung und Veränderbarkeit der Welt beispielhaft vor. Hier liegt seine Aktualität für die heutige Zeit.

Bibliographie

- ABE Kōbō 安部公房; Ōe Kenzaburō 大江健三郎; Shirai Kōji 白井浩司 (1966): "Zadankai: Sarutoru no chishikijinron – sore o dō uketomeru ka" 座談会: サルトルの知識人論 – それをどう受けとめるか, *Asahi jōnanaru* 朝日ジャーナル 8.43 (Okt): 90–99.
- ARA Masahito 荒正人 (1948a [1947]): "Sarutoru" サルトル, Honda Shūgo 本田秋五 (Hg.): *Sengo – Ara Masahito hyōronshū* 戦後 – 荒正人評論集, Kawade Shobō: 181–83.
- (1948b [1947]): "Zoku Sarutoru" 続サルトル, Honda Shūgo 本田秋五 (Hg.): *Sengo – Ara Masahito hyōronshū* 戦後 – 荒正人評論集, Kawade Shobō: 184–85.

- (1972 [1948]): “Shutaiteki chishikijin” 主体的知識人, USUI Yoshimi 臼井吉見 (Hg.): *Sengo bungaku ronsō* (jō) 戦後文学論争 (上), Banchō Shobō: 455–76.
- ARISHIMA Takeo 有島武郎 (1967 [1922]): “Sengen hitotsu” 宣言一つ, Odagiri Hideo 小田切秀雄, Hirano Ken 平野謙, Yamamoto Kenkichi 山本健吉 (Hg.): *Gendai Nihon bungaku ronsō shi* (jō) 現代日本文学論争史 (上), Miraisha: 11–14.
- ASABUKI Tomiko 朝吹登水子 (1995): *Sarutoru, Bōvowāru to no nijūhachi nichi kan – Nihon* サルトル、ボーヴォワールとの28日間—日本, Dōbōsha Shuppan.
- (1996): *Vingt-huit jours au Japon avec Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir – 18 septembre – 16 octobre 1966*. Claude Peronny et Tanaka Chiharu (Übers.). Paris: Langes & Mondes L’Asiathèque.
- ASAHI SHINBUNSHA (Hg.) 朝日新聞社 (1966a): “‘Chishikijin no yōgo’ o kataritai – Sarutoru shi ichigyō, ame no Haneda ni” 「知識人の擁護」を語りたい—サルトル氏一行、雨の羽田に, *Asahi shinbun* 朝日新聞 19. Sept. (yūkan 夕刊): 15.
- (1966b): “Kōenkai ni hayaku mo kibōsha ga sattō – Sarutoru, Bōvowāru ryōshi no rainichi” 講演に早くも希望者が殺到—サルトル、ボーヴォワール両氏の来日, *Asahi shinbun* 朝日新聞 29. Aug. (yūkan 夕刊): 5.
- (1966c): “Kōenkai ni mōshikomi sattō – konyū, Sarutoru shi rainichi” 講演会に申込み殺到—今夕、サルトル氏来日, *Asahi shinbun* 朝日新聞 18. Sept. (yūkan 夕刊): 14.
- (1980): “Konmei no jidai ‘saigo no tetsujin’ Sarutoru – koritsu, kuran no bannen ‘seijiteki kyūshin shugi’ o tsuranuku” 混迷の時代「最後の哲人」サルトル 孤立・苦難の晩年「政治的急進主義」を貫く, *Asahi shinbun* 朝日新聞 16. April (yūkan 夕刊): 8.
- ASARI Keita 浅利慶太 et al. (1966): “Zadankai: Sarutoru – hito to bungaku” 座談会: サルトル—人と文学, *Mita bungaku* 53.5 (Dez): 78–101.
- AWATSU Norio 粟津則雄 (1971): “Abe Kōbō to jitsuzon shugi” 安部公房と実存主義, *Kokubungaku: Kaishaku to kanshō* 国文学: 解釈と鑑賞 36.1 (Jan): 30–34.
- BERING, Dietz (1978): *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- BÖHLER, Natalie; MÜLLER, Simone (2010): “Ōshima Nagisas Film Kōshikei (Tod durch Erhängen, J 1968) und seine Bezüge zu Jean-Paul Sartres Existenzphilosophie”, Kayo ADACHI-RABE, Andreas BECKER, Florian MUNDHENKE (Hg.): *Japan – Europa: Wechselwirkungen zwischen den Kulturen im Film und den darstellenden Künsten*, Darmstadt: Büchner Verlag: 38–57.

- BOURDIEU, Pierre (1966/1967): “Champ intellectuel et projet createur”, *Les Temps Modernes* 246 (1966/67): 865–906.
- (1999): *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Bernd SCHWIBS; Achim RUSSE (Übers.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- CHIAVACCI, David (2008): “From Class Struggle to General Middle-Class Society to Divided Society: Societal Models of Inequality in Postwar Japan”, *Social Science Japan Journal* 11.1: 5–27.
- COHEN-SOLAL, Annie (1991): *Sartre 1905 – 1980*, Eva GROEPLER (Übers.), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- DE BEAUVOIR, Simone (1961): *In den besten Jahren*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- (1972): *Tout compte fait*, Paris: Gallimard.
- DELIUS, Christoph (Hg.) (2000): *Geschichte der Philosophie, von der Antike bis heute*, Köln: Könnemann.
- DEPPE, Frank (2008): *Politisches Denken im Kalten Krieg. Teil 2: Systemkonfrontation, Golden Age, antiimperialistische Befreiungsbewegungen*. Hamburg: VSA-Verlag.
- EBISAKA Takeshi 海老坂武 (2006): “Noma Hiroshi to Sarutoru – geijutsu ron o megutte” 野間宏とサルトル – 芸術論を巡って, *Noma Hiroshi no kai kaihō* 野間宏の会会報 13 (April): 22–41.
- ELWOOD, Brian Douglas (1994): “The Problem of the Self in the Later Nishida and in Sartre”, *Philosophy East and West* 44.2: 303–16.
- (1994–1995): “The Cartesian Legacy in Nishida, Husserl and Sartre: A Certain Methodological Affinity”, *Sophia* 24: 1–12.
- (1995–1996): “Nonsubstantialist Theories of Consciousness in Nishida, James, and Sartre”, *Sophia* 25: 10–18.
- FOUCAULT, Michel (1978): “Wahrheit und Macht: Interview mit Michel Foucault von Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino”, Elke WEHR (Übers.), *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve Verlag: 21–54.
- HIDAKA Rokurō 日高六郎 et al. (1980 [1967]): “Seiō to Nihon” 西欧と日本, *Sarutoru to no taiwa* サルトルとの対話 – *Trois causeries avec Jean-Paul Sartre*, Jinbun Shoin 1980, 129–60.
- HIRAI Hiroyuki 平井啓之 (1966a): “Sarutoru rainichi ni yosete” サルトル来日によせて, 中央公論, サルトルが提起した問題, *Chūō kōron* 中央公論 10: 278–81.
- (1966b): “Sarutoru ga teiki shita mondai”, *Tenbō* 展望 12: 124–35.
- (1966c): “Sarutoru shi no hatsugen o kiku” サルトル氏の発言を聞く, *Asahi shinbun* 朝日新聞 21. Sept. (yūkan 夕刊): 9.

- HIRANO Ken 平野謙 (1975 [1960]): “Shakaiteki to jitsuzonteki” 社会的と実存的, *Hirano Ken zenshū* 平野謙全集, Bd. 13, Shinchōsha: 92–94.
- HYŌDŌ Masanosuke 兵藤正之助 (1970a): “‘Seinen no wa’ to ‘Sarutoru ron’ – Noma Hiroshi ron zoku” (4) 「青年の環」と「サルトル論」 – 野間宏論続 (4), *Waseda bungaku* 早稲田文学 2.10: 120–36.
- (1970b): “‘Seinen no wa’ to ‘Sarutoru ron’ – Noma Hiroshi ron zoku” (5 kan) 青年の環とサルトル論 – 野間宏論続 (5 完), *Waseda bungaku* 早稲田文学 2.11: 118–39.
- IBUKI Takehiko 伊吹武彦 (1947): “Sarutoru no sekaikan” サルトルの世界観, *Sekai bungaku* 世界文学 9 (April): 2–21.
- et al. (1948): “Zadankai: Gīdo no nochi ni kuru mono” 座談会: ギイドの後に来るもの, *Sekai bungaku* 世界文学 17 (Jan): 42–51.
- (1949): *Sarutoru ron* サルトル論, Kyoto, Tokyo: Sekai Bungakusha.
- (1968 [1946]): “Jan Pōru Sarutoru ni tsuite” ジャン・ポール・サルトルについて, in: *Shōwa hihyō taikai* 昭和批評大系, Bd. 3, Banchō Shobō: 442.
- ICHI Saburō 市井三郎 (1966): “Sakadachi shita chishikijin ron – Shimizu Ikutarō shi no hatsugen ni yosete” 逆立ちした知識人論 – 清水幾太郎氏の発言によせて, *Asahi shinbun* 朝日新聞 31. Okt.: 7.
- IRIE Takanori 入江隆則 (1967): “Sarutoru ni hikareta nihonjin” サルトルに憑かれた日本人, *Jiyū* 自由 9.6 (Mai): 171–78.
- ISHII Motoko 石井素子 (2006): “Nihon ni okeru J.-P. Sarutoru no juyō ni tsuite no ichikōsatsu – honyaku, shuppanshi no shiten kara” 日本における J.-P. サルトルの受容についての一考察 – 翻訳・出版史の視点から, *Kyōto Daigaku Daigakuin Kyōikugaku Kenkyūka kiyō* 京都大学大学院教育学研究科紀要 52: 93–107.
- ISHIHARA Hōki 石原萌記 (1999): *Sengo Nihon chishikijin no hatsugen kiseki* 戦後日本知識人の発言軌跡, Jiyūsha.
- IWASAKI Yoshihiko 岩崎義彦 (1979): “Ōe bungaku to jitsuzon shugi” 大江文学と実存主義, *Kokugakuin zasshi* 国学院雑誌 (Sept.): 28–39.
- KATŌ Shūichi 加藤周一 (1950): *Bungaku to wa nani ka* 文学とは何か, Kado-kawa Shoten.
- (1979): “Sarutoru no chishikijin ron” サルトルの知識人論, *Katō Shūichi chosakushū* 加藤周一著作集, Bd. 2, Heibonsha: 328–33.
- (1991): “Mechanisms of Ideas: Society, Intellectuals, and Literature in the Post-war Period of Japan”, SCHLANT, Ernestine; RIMER, Thomas J. (Hg.): *Legacies and Ambiguities: Postwar Fiction and Culture in West Germany and Japan*. Washington, DC: The Woodrow Wilson Center Press: 249–63.

- (2000 [1959]): “Sensō to chishikijin” 戦争と知識人, “*Sensō to chishikijin o yomu. Sengo Nihon shisō no genten* 「戦争と知識人」を読む. 戦後日本思想の原点, Aoki Shoten: 15–61.
- KAWAKAMI Hajime 河上肇 (1967 [1922]): “Kojin shugisha to shakai shugisha” 個人主義者と社会主義者, ODAGIRI Hideo 小田切秀雄, HIRANO Ken 平野謙, YAMAMOTO Kenkichi 山本健吉 (Hg.): *Gendai Nihon bungaku ronsō shi (jō)* 現代日本文学論争史 (上), Miraisha: 37–45.
- KAWAMURA Nozomu 河村望 (1966): “Shimizu Ikutarō shi no Sarutoru hihan ni tsuite” 清水幾太郎氏のサルトル批判について, *Akahata* 赤旗 12. Nov: 94.
- (1967a): “Sarutoru no chishikijinron o megutte” サルトルの知識人論をめぐって, *Bunka hyōron* 文化評論 63 (Jan.): 6–17.
- (1967b): “Shinpoteki chishikijin kōgeki no ito suru mono” 進歩的知識人攻撃の意図するもの, *Bunka hyōron* 文化評論 69 (Juni): 46–58.
- KIKUCHI Masanori 菊池地昌典 (1967): “Marukusu shugi chishikijin no saisei” マルクス主義知識人の再生, *Chūō kōron* 中央公論 (Tokushū: Gendai chishikijin no yakuwari to kinō 特集: 現代知識人の役割と機能) 82.1 (Jan.): 110–23.
- KIKUCHI Shōichi 菊池正一 (1947): “Nihon no Sarutoru ニホンのサルトル”, *Shin Nihon bungaku* 新日本文学 2: 30–34.
- KIM, Choon Mie (1993): *Nihon kindai chishikijin no shisō to jissen – Arishima Takeo no baai* 日本近代知識人の思想と実践 – 有島武郎の場合. Kyōto: Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Sentā.
- KOBAYASHI Hideo 小林秀雄; KUWABARA Takeo 桑原武夫; IBUKI Takehiko 伊吹武彦 (1948): “Taidan: shinpi to genjitsu” 対談: 神秘と現実, *Sekai bungaku* 世界文学 19 (März): 46–53.
- KOJIMA Terumasa 小島輝正 (1966a): “Sarutoru ni okeru ‘Sakka no seiji sankā’ no imi” サルトルにおける「作家の政治参加」の意味, *Shin Nihon bungaku* 新日本文学 21.11 (232) (Nov): 146–48.
- (1966b): *Sarutoru no bungaku – sono riron to sakuhin* サルトルの文学 – その理論と作品, Perikan.
- (1966c): “Sarutoru shi no kōen o kiite” サルトル氏の講演を聞いて, *Asahi shinbun* 朝日新聞 28. Sept. (yūkan 夕刊): 9.
- KOMATSU Kiyoshi 小松清 (1948): “Sarutoru to seiji – kare no shakai shugi undō ni tsuite” サルトルと政治 – 彼の社会主義運動について, *Kosei* 1.8 (Aug): 8–12.
- KOSCHMANN, J. Victor (1996): *Revolution and Subjectivity in Post-war Japan*, Chicago: University of Chicago Press.

- (1993): “Intellectuals and Politics”, Andrew Gordon (Hg.): *Postwar Japan as History*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press: 395–423.
- KÜHN, Angela (2003): *Jean-Paul Sartres existentialistische Einflüsse im Frühwerk des Schriftstellers Ōe Kenzaburō* (Unveröff. Magisterarbeit, eingereicht an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln).
- KUROKAWA Manabu 黒川学 (2005): “Hitori no ryokōsha no shōgai – Sarutoru ni okeru eguzochizumu to sei” ひとりの旅行者の生涯 – サルトルにおけるエグゾチズムと政治, Ishizaki Harumi 石崎晴己 et al. (Hg.): *Sarutoru 1905–80: tasha, kotoba, zentaisei* サルトル 1905–80: 他者・言葉・全体性, Fujiwara Shoten: 176–89.
- KYŌ Shōchū 姜尚中 (1995): “Daimoji no chishikijin Sarutoru” 大文字の知識人サルトル, *Bungei* 文芸 (Tokushū: Sei Sarutoru to seikimatsu jitsuzon shugi 特集: 聖サルトルと世紀末実存主義 34.1 (Feb.): 326.
- LACROIX, Jean ラクロワ・ジャン (1948): “Sarutoru ni okeru jiyū to moraru no mondai” サルトルにおける自由とモラルの問題, *Sekai bungaku* 世界文学 19 (März): 30–35.
- LIGHT, Stephen (1987): *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre: Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology*. Carbondale: Southern Illinois University Press (Journal of the History of Philosophy Monographs).
- MANNHEIM, Karl (1995 [1929]): *Ideologie und Utopie*, 8. Aufl., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- MARUYAMA Masao (1988): “Die japanischen Intellektuellen”, SCHAMONI Wolfgang; SEIFERT Wolfgang (Hg.): *Denken in Japan*, Frankfurt am Main: Suhrkamp: 89–134.
- (1996 [1977]): “Kindai Nihon no chishikijin” 近代日本の知識人, *Maruyama Masao shū* 丸山正男集, Bd. 10, Iwanami Shoten: 223–68.
- MASUDA Yasuhiko 増田靖彦 (2007): “Sarutoru wa Nihon de dono yō ni juyō sareta ka – sono reimeiki o chūshin ni” サルトルは日本でどのように受容されたか – その黎明期を中心に, *Gakushūin Daigaku Jinbunkagaku Kenkyūjo* 学習院大学人文科学研究所 6: 81–101.
- MATHY, Jean-Philippe (2002): “From Sign to Thing: The French Literary Avant-Garde and the Japanese Difference”, SLAYMAKER Doug (Hg.): *Confluences: Postwar Japan and France*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan: 34–48 (Michigan Monographs in Japanese Studies 42).

- MERLEAU-PONTY, Jacques メルローポンティ・ジャック (1947): “Sono nochi no jitsuzon shugi” その後の実存主義, Shirai Kōji 白井浩二 (Übers.), *Sekai bungaku* 世界文学 11 (Juli): 12–27.
- MIYAMOTO Yuriko 宮本百合子 (2002 [1948]): “1947/8 nen no bundan – bungaku ni okeru kinō to kyō” 1947/8 年の文壇 – 文学における昨日と今日, *Miyamoto Yuriko zenshū* 宮本百合子全集, Bd. 17, Shin Nihon Shuppansha: 385–91.
- MORIKAWA Tatsuya 森川達也 et al. (1966): “Zadankai: ‘bungaku’ wa kaitai suru – 66 nen no bungaku to jōkyō” 座談会: 「文学」は解体する – 66年の文学と状況, *Bungei* 文芸 5.12 (Nov): 166–83.
- MÜLLER, Simone (2007): “Jean-Paul Sartres Konzeption von Freiheit und moralischer Verantwortung in der japanischen Nachkriegsliteratur: Noma Hiroshis ‘Abhandlung über Sartre’ (*Sarutoru ron*) und sein Roman ‘Kreis der Jugend’ (*Seinen no wa*)”, KNOPP, Peter; WROBLEWSKY, Vincent von (Hg.): *Carnets Jean-Paul Sartre. Eine Moral in Situation (Jahrbuch der deutschen Sartre-Gesellschaft)*, Frankfurt am Main: Peter Lang: 139–58.
- (2008a): “Existentialismus als Lebenshaltung: Shiina Rinzōs ‘Wille zur Macht’ und Ōe Kenzaburōs ‘Weg der Freiheit’”, *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 32: 181–202.
- (2008b): “Faszination eines universalistischen Denkers: Gedanken zu Jean-Paul Sartres Wertschätzung in Japan”, MEYER, Harald (Hg.): *Wege der Japanologie. Festschrift für Eduard Klopfenstein*, Münster: Lit Verlag: 377–90.
- (2009a): “Existentialist Impact on the Writings and Movies of Ōshima Nagisa”, O’DONOHOE, Benedict; ELVETON, Roy (Hg.): *Sartre’s Second Century*, Newcastle-Upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing: 191–201.
- (2009b): “Le débat philosophique entre Noma Hiroshi et Takeuchi Yoshirō”, TREMBLAY, Jacynthe; ALEXANDRE, Véronique (Hg.): *La modernité philosophique en Asie*, Croissy sur Seine: Anagrammes editions: 207–32.
- (im Druck): “Begriffsverständnis und Rezeption der Existenzphilosophie in Japan unter besonderer Berücksichtigung des Sartre’schen Existentialismus”, STEINECK, Christian; KAUFMANN, Paulus; LANGE Elena (Hg.): *Begriff und Bild der modernen japanischen Philosophie* (erscheint 2012). Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog.
- MURAMATSU Takeshi 村松剛 (1966): “Sarutoru e no hanron – miryoku nai kōshikiron” サルトルへの反論 – 魅力ない公式論, *Yomiuri shinbun* 読売新聞 (3. Okt): 7.
- (1967): “Nishi Yoshiyuki ‘sengo no chishikijin’ – shinpoha o kaibō suru – Sarutoru no Nihon kōen to sono hanō kara” 西義之「戦後の知識人」 – 進歩

派を解剖する－サルトルの日本講演とその反応から, *Yomiuri shinbun* 読売新聞 (2. Feb): 5.

MURO Suzuka 室鈴香 (2007): “Ango to Sarutoru” 安吾とサルトル, *Ryūkoku Daigaku Kokubungaku ronsō* 龍谷大学国文学論叢 52: 124–39.

NAKANO Shigeharu 中野重治 (1947): “Sarutoru sono ta – shutai no mondai” サルトルその他 – 主体の問題, *Shin Nihon bungaku* 新日本文学 11: 4–10.

NEMOTO (o. Vornamen) 根本 (1966): “Nihon no chishikijin ni senpū – san-pi samazama no hyōka” 日本の知識人に旋風 – 賛否さまざまの評価, *Asahi shinbun* 朝日新聞 21. Okt. (yūkan 夕刊): 9.

NISHI Yoshiyuki 西義之 (1967): *Sengo no chishikijin: jisatsu, tenkō, sensō hanzai* 戦後の知識人: 自殺・転向・戦争犯罪, Banchō Shobō.

NISHIKAWA Nagao 西川長夫 (1988): *Nihon no sengo shōsetsu: haikyo no hikari* 日本の戦後小説: 廃墟の光, Iwanami Shoten.

ODAGIRI Hideo 小田切秀雄 (2000a [1967]): “Chishikijin sensei to tenkō no kakushin” 知識人戦線と転向の核心, *Odagiri Hideo zenshū* 小田切秀雄全集, Bd. 5, Bensei Shuppan: 22–34.

— (2000b [1966]): “Ningensei no jigen kara – ‘Bujoku no jidai’ to chishikijin” 人間性の次元から – 「侮辱の時代」と知識人, *Odagiri Hideo zenshū* 小田切秀雄全集, Bd. 5, Bensei Shuppan: 2–18.

ŌMORI Yoshitarō 大森義太郎 (1934): “Gendai chishiki kaikyū no konwaku” 現代知識階級の困惑, *Kaijō* 改造 16.12: 2–17.

ONISHI Yasumitsu 尾西康充 (2007): *Shina Rinzō to ‘kairi’ – sengo bungaku ni okeru jitsuzon shugi* 椎名麟三と〈解離〉 – 戦後文学における実存主義, Chōbunsha.

O'DONOHUE, Benedict (2009): “Contemporary Perspectives: Sartre, Clooney, McCarthy, Murakami”, O'DONOHUE, Benedict; ELVETON, Roy (Hg.): *Sartre's Second Century*, Newcastle-Upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing: 173–90.

PETER, Lothar (2007): “Wissenschaftliche Autonomie und gesellschaftliche Parteilichkeit – Pierre Bourdieu als engagierter Intellektueller”, BÖHLKE, Effie; RILLING, Rainer (Hg.): *Bourdieu und die Linke. Politik – Ökonomie – Kultur*, Berlin: Dietz Verlag: 17–42.

RAHNER, Mechtild (1993): “Tout est neuf ici, tout est à recommencer...” Die Rezeption des französischen Existentialismus im kulturellen Feld Westdeutschlands (1945–1949), Würzburg: Königshausen und Neumann. (Epistēmata Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie 142).

ROBERT, Marcel ロベール・マルセル (1947): *Sarutoru to Kamyu no yūshōsen* サルトルとカミュの優勝戦, MIYAMOTO Masakiyo 宮本正清 (Übers.), *Seikai bungaku* 世界文学 16 (Dez.): 42–45.

- SAKISAKA Itsurō 向坂逸郎 (1930): “Gendai interigenchiya ron” 現代インテリゲンチヤ論, *Chūō kōron* 中央公論 45.3 (März): 2–19.
- SARTRE, Jean-Paul サルトル・J.P. (1946a): “Mizu irazu” 水入らず, YOSHIMURA Michio 吉村道夫 (Übers.), *Sekai bungaku* 世界文学 6 (Okt.): 3–37.
- (1946b): “Shōsetsu ron – Dosu Passosu ni soku shite” 小説論 – ドス・パソスに即して, YASUI Genji 安井源治 (Übers.), *Sekai bungaku* 世界文学 6: 44–47.
- (1966a): “Chishikijin no yakuwari” 知識人の役割, MATSUNAMI Shinsaburō 松浪信三郎 (Übers.), *Asahi jānaru* 朝日ジャーナル 8.42 (Okt): 12–25.
- (1966b): “Sakka no seiiji sankā” 作家の政治参加, FURUYA Kenzō 古屋健三 (Übers.), *Chūō kōron* 中央公論 81.11 (Nov): 46–63.
- et al. (1966c): “Sarutoru to no taiwa – chishikijin, kaku mondai o megutte” サルトルとの対話 – 知識人核問題をめぐって *Sekai* 世界12, 253: 48–69.
- et al. (1967a): “Betonamu sensō to hansen no genri” ベトナム戦争と反戦の原理, *Shisō no kagaku* 思想の科学 (Tokushū: Nihon no jitsuzon shugi 特集: 日本の実存主義 66 (Sept): 81–121.
- (1967b): *Chishikijin no yōgo* 知識人の擁護, Satō Saku 佐藤作 (Übers.): Kyōto: Jinbun Shoin.
- (1972a [1965]): “Il n’y a plus de dialogue possible”, *Situations VIII*, Éditions Gallimard: 9–19.
- (1972b [1966]): “Plaidoyer pour les intellectuels”, *Situations VIII*, Éditions Gallimard: 375–455.
- et al. (1980a [1967]): “Chishikijin, kaku mondai o megutte” 知識人、核問題をめぐって, *Sarutoru to no taiwa* サルトルとの対話 – *Trois causeries avec Jean-Paul Sartre*, Jinbun Shoin: 5–62.
- et al. (1980b [1967]): “Seiō to Nihon” 西欧と日本, *Sarutoru to no taiwa* サルトルとの対話 – *Trois causeries avec Jean-Paul Sartre*, Jinbun Shoin: 129–160.
- et al. (1980c [1967]): “Watakushi no bungaku to shisō” 私の文学と思想, in: *Sarutoru to no taiwa* サルトルとの対話 – *Trois causeries avec Jean-Paul Sartre*, Jinbun Shoin: 63–128.
- (1982 [1960]): “Literatur als Engagement für das Ganze” (Interview mit Madeleine Chaspal, 1960), ders.: *Situationen. Reden, Aufsätze, Interviews zur Literatur*, Leipzig und Weimar: Gustav Kiepenheuer Verlag: 233–258. (Gustav Kiepenheuer Bücherei 39).
- (1995 [1968]): «Der Intellektuelle und die Revolution» (Interview mit Jean-Claude Garot), ders.; BORN-PILSACH, Hilda von et al. (Übers.): *Plädoyer für die Intellektuellen. Interviews, Artikel, Reden 1950–1973*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt: 157–72.

- SASAKI Kiichi 佐々木基一 (1972 [1962]): “Sengo bungaku wa genei datta” 戦後文学は幻影だった, USUI Yoshimi 白井吉見 (Hg.): *Sengo bungaku ronsō* 戦後文学論争, Bd. 2, Banchō Shobō: 559–71.
- SATŌ Saku 佐藤朔 (1949): “Dare no tame ni kaku ka – Sarutoru no bungakuron” 誰のために書くか – サルトルの文学論, *Gunzō* 群像 4.6 (Juni): 17–27.
- SAWADA Nao 澤田直 (2004): “L’existentialisme au Japon: la réception, l’impact et l’influence”, KATŌ Haruhisa (Hg.): *La modernité française dans l’Asie littéraire (Chine, Corée, Japon)*, Paris: Presses Universitaire de France: 247–58.
- (2006a): “Nihon ni okeru Sarutoru ronsō” 日本におけるサルトル論争, *Noma Hiroshi no kai kaihō* 野間宏の会会報 13 (April): 5–21.
- (2006b): “Sartre et le Japon d’aujourd’hui (Sarutoru to gendai Nihon サルトルと現代日本”, *Shirayuri Joshi Daigaku Gengo, Bungaku Kenkyū Sentā – Gengo, bungaku ken’yū ronshū* 白百合女子大学言語・文学研究センター言語・文学研究論集 6: 1–6.
- (2009): “Sartre et les artistes japonais des années 60: au miroir du zen”, *Rikkyō Daigaku Furansu bungaku* 立教大学フランス文学 (Bulletin de la Section française, Faculté des lettres, Université Rikkyō) 38 (März): 23–35.
- SEKI Hirono 関曠野 (1992): *Sayoku no horobikata ni tsuite* 左翼の滅び方について, Madosha.
- SEKI Yukio 関幸夫 (1967): “Heiwa undō to chishikijin” 平和運動と知識人, *Bunka hyōron* 文化評論 69 (Juni): 6–20.
- SHIMIZU Ikutarō 清水幾太郎 (1966a): “Chishikijin no kinō – Sarutoru shi no hatsugen ni yosete” 知識人の機能 – サルトル氏の発言によせて, *Asahi shinbun* 朝日新聞 (12. Okt): 7.
- (1966b): “Chishikijin no kinō – Sarutoru shi no hatsugen ni yosete” 知識人の機能 – サルトル氏の発言によせて, *Asahi shinbun* 朝日新聞 (13. Okt): 7.
- SHIRAI Kōji 白井浩司 et al. (1966): “Zadankai: Sarutoru no sekai” 座談会: サルトルの世界, *Jiyū* 自由 8.10: 148–62.
- SLAYMAKER, Doug (2002a): “When Sartre Was an Erotic Writer: Body, Nation and Existentialism in Japan After the Asia-Pacific War”, *Japan Forum* 14.1: 77–101.
- (2002b): “Sartre’s Fiction in Postwar Japan”, SLAYMAKER, Doug (Hg.): *Confluences: Postwar Japan and France*, Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan: 86–109 (Michigan Monographs in Japanese Studies 42).
- (2009 [1997]): *Japanese Literature after Sartre: Noma Hiroshi, Ōe Kenzaburō, and Mishima Yukio*. Ann Arbor, Michigan: UMI. Dissertation.

- SUZUKI Masamichi (2011): “How to Welcome an Intellectual Superstar: Sartre and the Japanese Press in 1966”, BOULÉ, Jean Pierre; O'DONOHUE, Benedict (Hg.): *Jean-Paul Sartre: Mind and Body, Word and Deed*, Newcastle-Upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011: 167–81.
- SUZUKI Michihiko 鈴木道彦 (1962): “Chishikijin to seiji sankā” 知識人と政治参加, *Shin Nihon bungaku* 新日本文学 17.4 (April): 86–93.
- (1963): “Sarutoru no seiji to bungaku – sengo no ichijiki ni tsuite” サルトルの政治と文学 – 戦後の一時期について, *Bungaku* 文学 31.3: 287–96.
- (1967): “Sarutoru to ‘chimeido no ranyō’” サルトルと「知名度の乱用」, *Daigaku kōron* 大学公論 (April): 20–23.
- (1969): *Angājuman no shisō* アンガージュマンの思想, Shōbunsha.
- (1994 [1963]): *Sarutoru no bungaku* サルトルの文学, Kiinokuniya Shoten.
- SUZUKI Michihiko 鈴木道彦; TAKEUCHI Yoshirō 竹内芳郎 (1966): “Sarutoru no shisō to Nihon” サルトルの思想と日本, *Gendai no me* 現代の眼 (Tokushū: Sarutoru no shisō to gendai 特集: サルトルの思想と現代) 7 (Okt.): 64–77.
- SUZUKI Michihiko 鈴木道彦; SAWADA Nao 沢田直 (2011): “An Intellectual Remembered: Sartre’s 1966 Visit to Japan – Interview with Suzuki Michihiko and Sawada Nao”, MÜLLER, Simone (transl.); BOULÉ, Jean Pierre; O'DONOHUE, Benedict (Hg.): *Jean-Paul Sartre: Mind and Body, Word and Deed*, Newcastle-Upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011: 183–202.
- TAKABATAKE Masaaki 高畠正昭 (1966): “Sarutoru to Tanizaki bungaku” サルトルと谷崎文学, *Chūō kōron* 中大公論 81.11. (Okt.): 265–67.
- TAKAGI Masataka 高木正孝 (1948): “Interi no inai Yōroppa” インテリのいないヨーロッパ, *Shisaku* 思索 13 (Aug): 26–31.
- TAKEDA Taijun 武田泰淳 (1966): “Sarutoruteki chishikijin ni tsuite” サルトル的知識人について, *Tenbō* 展望 96 (Dez): 96–99.
- TAKEUCHI Yoshirō 竹内芳郎 (1966): “Betonamu ni okeru zangyaku kōi to hansen no genri: ‘Betonamu no Amerikajin’ Oda Makoto hen, Sarutoru no Beheiren de no hatsugen ni furenagara” ベトナムにおける残虐行為と反戦の原理: 「ベトナムのアメリカ人」小田実編、サルトルのベ平連での発言にふれながら, *Shin Nihon bungaku* 新日本文学 233 (Dez): 135–40.
- TANABE Moichi 田邊茂一 et al. (1934): “Zadankai: Chishiki kaikyū o kataru” 座談会: 知識階級を語る, *Kōdō* 行動 2.12 (Dez): 120–45.
- TREAT, John Whittier (1987): “Hiroshima Nōto and Ōe Kenzaburō’s Existentialist Other”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.1 (Juni): 97–136.
- TREBITSCH, Michel (2005): “L’Histoire des intellectuels en France: Nouvelles approches”, BEILECKE, François; MARMETSCHKE, Katja (Hg.): *Der Intellektuelle und der Mandarin*, Kassel University Press: 23–48. (Intervalle 8, Schrif-

ten zur Kulturforschung) <http://www.upress.uni-kassel.de/online/frei/978-3-89958-134-8.volltext.frei.pdf> (12.05.2011).

TSUGE Teruhiko 柘植光彦 (1991): “Jitsuzon shugi” 実存主義, HASEGAWA Izumi 長谷川泉 (Hg.): *Nihon bungaku shinshi* 日本文学新史, Bd. 6 (Gendai 現代), Shibundō: 126–51.

UMEMOTO Katsumi 梅本克己 (1948): “Shutaisei to nihirizumu” 主体性とニヒリズム, *Shisaku* 思索 13 (Aug): 18–25.

VAN HAREN, Werner (1988): *Grundrisse einer Theorie der Intellektuellen*, Köln: Pahl-Rugenstein. (Hochschulschriften 262).

WATANABE Hiroshi 渡辺広士(1969): “Seinen no wa to Sarutoru ron” 青年の輪とサルトル論, *Noma Hiroshi ron* 野間宏論, Shinbisha: 242–79. (Sengo sakka ron sōsho 戦後作家論叢書).

YANAIHARA Isaku 矢内原伊作 (1951): “Bungaku to wa nanika – jitsuzon shugiteki sobyō” 文学とは何か – 実存主義的素描, *Shisō* 思想 321: 67–77.

— (1954): “Jitsuzon shugi no bungaku” 実存主義の文学, TAKEUCHI Yoshimi 竹内好 (Hg.): *Iwanami kōza bungaku* 岩波講座文学, Bd. 3 (Sekai bungaku to Nihon bungaku 世界文学と日本文学), Iwanami Shoten: 153–78.

YASUKAWA Sadao 安川定男 (1978 [1967]): *Arishima Takeo ron* 有島武郎論, Meiji Shoin.

YOMIURI SHINBUNSHA 読売新聞社 (Hg.) (1966): “Sarutoru shi Bōboā joshi rainichi – ‘chishikijin no yakuwari o tashikametai’” サルトル氏ボーボア一女史来日 – 「知識人の役割りを確かめたい」, *Yomiuri shinbun* 読売新聞 (19. Sept.): 14.

